

دروس خارج الهیات

سال ۹۳-۹۲

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحيم

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:لاهیجی

تعریف وتقسیم کم ۹۲/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تعریف وتقسیم کم

بعد از اینکه بیان نمودیم که به چه دلیل بحث در کم را مقدم می کنیم بر بحث کیف و بحث در سایر مقولات شروع می کنیم بحث در کم واولین بحث که مطرح می نماییم تقیسم کم است به متصل ومنفصل و تقسم متصل به قار وغیر قار و متصل قار به خط، سطح وحجم.

رایج این است که وقت علما شروع در بحث از چیزی می نمایند اول آنرا تعریف می کنند وبعد تقسیم، ولی خواجه به تعریف کم نمی پردازد؛ چرا که کم چنان رایج وبرای اذهان روشن بوده است که خواجه را بی نیاز از تعریف می کند، امّا لاهیجی قبل از اینکه به تقسیم کم بپردازد آنرا تعریف می کند.

تعریف کم : کم آن است که بذاته وبدون واسطه تقسیم را بپذیرد.

توضیح : جسم تقسیم را قبول می کند بوسطه ای کم که دارد، هم چنین رنگ که روی جسم است هم تقسیم را می پذیرد بالعرض یعنی بواسطه ای قسمت که بر جسم وارد شده است مجازاً رنگ هم دارای قسمت می شود، ولی کم خودش قسمت را قبول می کند بدون هیچ واسطه ای نه واسطه ای درثبوت نیاز است ونه واسطه ای در عروض.

انواع تقسیم : تقسیم که بر شی مادی وارد می شود یافکی است ویا فرضی.

تقسیم فکّی : تقسیم فکّی آن است که وقت برشی وارد شود آن شیء اتصالش را خارجا از دست می دهد.

ص: ۱

تقسیم فرضی : تقسیم فرضی آن است که وقت بر شی وارد آن شیء اتصالش را فرضاً از دست می دهد.

در این جا مراد از تقسیم تقسیم فرضی است نه تقسیم فکی؛ چرا که قانون در قبول این است که قابل باید با مقبول جمع شود یعنی قابل وقت صدق می کند که قابل با مقبول جمع شود، ودر این جا هرگاه تقسیم فکی را بر مقدار وارد نماییم مقدار را باطل می شود پس مقدار قابل تقسیم فکّی نیست، امّا تقسیم فرضی چنانچه بر کم وارد نماییم کم از بین نمی رود یعنی قابل با مقبول جمع می شود.

مثال : وقت کم یک متر را فرضاً به دوتا نیم متر تقسیم نماییم یک متر باقی است ولی وقت که قسمت فکی را بر یک متر وارد نماییم یکی متر از بین می رود، دیگر یک متر نیست دوتا نیم متر است.

سوال : گاهی از اوقات تقسیم فکی برکم عارض می شود این چگونه توجیه می شود، در تعریف تفسیم فرضی را آوردیم که همه ای کم های متصل را شامل می شود تقسیم فکی را نیاوردیم، آیا وقت که تقسیم فکی وارد می شود چه اتفاق می افتد آیا کم متصل باطل می شود ؟

جواب : در صورت که تقسیم فکی وارد می شود قابل کم نیست بلکه ماده ای که کم را قبول نموده است تقسیم را هم قبول می کند، هرچند ماده اولا قابل قسمت نیست، نمی توانیم بگوییم ماده بزرگ است ویا کوچك ولی وقت کم در ماده حلول نمود ماده معد و پذیرای قسمت می شود؛ یعنی با اعداد کم، ماده هم قسمت را قبول می کند و اشکال ندارد که معد از بین برود.

ص: ۲

خلاصه : قسمت که در تعریف کم آمده است تقسیم فرضی است نه تقسیم فکی؛ چرا که اگر تقسم فکی عارض کم شود کم از بین می رود، ولی تقسیم فرضی چنانچه برکم وارد کم از بین نمی ود، البته تقسم فکی هم عارض می شود ولی عارض ماده نه وارد کم وچون کم معد است اشکال ندارد که ازبین برود.

ان قلت : چه اشکال دارد که مراد از قسمت در تعریف تقسیم فکّی باشد ومراد از کم مطلق کم باشد که با تقسیم فکّی از بین نمی رود

قلت : تقسیم فکی بر امر خارجی وارد می شود وآنچه که در خارج وجود د ارد شخص مقدارد است نه مطلق مقدارد، پس اگر تقسیم فکی مراد باشد باید معروض آن شخص مقدارد باشد که در ضمن آن مطلق مقدار هم از بین می رود.

اقسام کم : کم یا متصل است ویا منفصل، و کم متصل یا قار است ویا غیر قار و قار یا جسم است، یا سطح ویا خط.

متن : و فی هذا المبحث (مبحث اوّل که درباره ای کم است) مسائل :

[المسأله الأولی فی تقسیم الکم]

الاولی فی تقسیمه و لم یعرفه (۱)(کم) أولا (ابتدا، قبل از تقسیم) لشهرته (کم) و تقرره (کم) فی الاذهان (برای همه ای اذهان) و هو (تعریف) ان الکم ما یقبل القسمه لذاته.

ص: ۳

۱- (۱) قانون این است که وقت چیزی را می خواهیم درباره اش بحث نماییم باید اول تعریف نماییم ..

و المراد من القسـمه هاهنا هو الفرضـیه ای (تفسیر قست فرضی، نه فرض تنها) ما یمکن ان یفرض فیه شی ء دون شی ء (یعنی بخش از آنرا فرض کنیم وبخش از آنرا فرض نکنیم)، سواء کـان المفروض (ال موصول یعنی الـذی فرض/ اسم کان) واقعا (خبرکان) کما فی العدد (که تقسیم درخارج حاصل است) أم لا کما فی المقدار، لا (عطف بر هو الفرضیه) الانفکاکیه لعدم قبول المقدار (خود مقدار) ایاها (تقسیم انفکاکی را)(مقدمه ای اوّل :) ضروره انعدام المقدار و (تفسیر انعدام المقدار:) عدم بقائه (مقـدار) عند طریان الانفکاک (مقدمه ای دوّم :) و القابل حقیقه (قید قابل؛ یعنی قابل مجازی واجب نیست که بامقبول جمع شود، بلکه می شود قابـل مجـازی از بین برود) یجب اجتمـاعه (قابل) مع المقبول.(۱)(جواب سوال مقدر _ که قسـمت انفکـاکی در خـارج داریم پس برچه چیزی عـارض می شود _:) فهـذه القسـمه (قسـمت انفکـاکی) انّما یقبلها الماده باعـداد المقـدار و المعـدّ لا یجب بقاؤه مع المعـدّ له، هذا تعریفه (کم) . وامّا تقسـیمه (عطف بر هذا تعریفه/ عطف بر و امًا تعریفه که مقـدر در صدر بحث است) فاشار إلیه بقوله : (۱) فمتصـله (کم) القار جسم و سطح و خط (۲) و غیره (مبتـدا) ای غیر القار الزمان (خبر)(۳) ومنفصله (کم) العدد

۱- (۲) مقـدمه ای اوّل : مقـدار با قسـمت انفکاکی قابل جمع نیست . مقدمه ای دوّم : قابل باید با مقبول جمع شود. پس مقدار قابل قسمت انفکاکی نیست.

اقسام کم ۹۲/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اقسام کم

بحث درتقسیم کم داشتیم و گفتیم که کم ابتدا ودر تقسیم اوّلی تقسیم می شود به متصل ومنفصل وبعداً یعنی در تقسیم ثانوی کم متصل تقسیم می شود به قار وغیر قار وکم قار هم تقسیم می شود به جسم تعلیمی، سطح وخط.

تفصیل مطلب : کم مشتمل بر اجزا است چون مشتمل بر اجزا است یا متصل است ویا منفصل؛ چرا که اگر چیزی دارای اجزا باشد اتصال وانفصال در موردش معنا دارد و اگر جزء نداشته باشد اتصال وانفصال در موردش معنا ندارد؛ مثلاً مجردات را نمی شود گفت که متصل و یا منفصل است.

حال اجزای که برای کم است چنانچه دارای حد مشترک باشند کم متصل است واگر حد مشترک نداشته باشند کم منفصل است، بعد حد مشترک را تبیین می کند ودر کم متصل بیان می کنئد که حد مشتر ک موجود است ودرکم منفصل حد مشترک نیست، پس وجود حدمشترک هرگاه باشد کم متصل است. وهرگاه...

حد مشترک : حد مشترک آن است که دوتا خصوصیت را داشته باشد؛ یکی اینکه بین دو جز که فاصله نسبت به هر دو جز شان واحد دا شته باشد، ودیگری اینکه از سنخ هیچ یک از دو جز نباشد؛ مثل نقطه که از سنخ هیچ یک از خط ها نیست ونسبتش هم به اجزای خط مساوی است. چرا که اگر نقطه را وسط خط فرض نماییم با فرض این نقطه خط به دو قسمت فرضی تقسیم می شود، شان این نقطه نسبت به هردوخط مساوی است می تواند انتهای یک خط است وابتدای خط دیگر ویا بالعکس باشد، چنانچه می تواند پایان هردوخط ویا ابتدای هردوخط باشد پس شان مشترک برای هردوخط دارد.

ص: ۵

دلیل خصوصیت اوّل : وجه خصوصیت اوّل روشن است چرا که معنای حد مشترک این است که نسبت به دو جزء مساوی باشد.

دلیل خصوصیت دوّم : خصوصیت دوّم دو وجه دارد؛ یکی اینکه اگر حد مشترک اضافه شود به یک طرف چیزی به آن اضافه نمی شود واگر کم شود از یک طرف چیزی از آن کم نمی شود؛ مثل نقطه که چنانچه به خط اضافه شود چیزی بر خط افزوده نمی شود وچنانچه از خط کم شود چیزی از آن کم نمی شود، البته نقطه ای فلسفی که طول، عرض وعمق ندارد، نه نقطه ای هندسی که جسم است وحجم دارد، و با کنار هم قرار گرفتن خط هندسی را می سازد.

بعبارت دیگر چون حد مشترک قانونش این است که اضافه شدنش به یک طرف چیزی به آن نیافزاید وکم شدنش هم از یک طرف چیزی از آن کم نکند، این شرط را اعتبار می کنیم و اگر حد مشترک چنین شرطی نداشته باشد اضافه شدنش اضافه وکم کشدنش کم هم می کند؛ یعنی قانون حد مشترک از بین می رود.

دلیل دیگر این شرط آن است که اگر حد مشترک از سنخ دو طرف باشد لازم می آید که تقسیم ثنائی ثلاثی شود، مثلا اگر نقطه از سنخ خط باشد خط که به دو قسم تقسیم می شود سه قسم خواهد شد یعنی سه قسمت خواهد داشت، که صحیح نیست.

باتوجه به بیان فوق کم متصل آن است که در آن حد مشترک وجود داشته باشد وکم منصل آن است که حد مشترک درش وجود نداشته باشد.

ص: ۶

مثال : وقت که خط را با نقطه به دو قسم تقسیم می کنیم این نقطه حد مشترک بین این دو خط است اولاً شانش نسبت به هرو خط مساوی است وثانیاً از سنخ هیچ کدام نیست، هم چنین سطح را وقت که با خط به دوقسم تقسیم کنیم این خط هم نسبت به هردوسطح مساوی است وهم از سنخ دو سطح نیست. وهکذا در زمان حد مشترک وجود دارد، آنات فرضی زمان را به اقسامی تقسیم می کند، چیزی به زمان نمی افزاید و نسبتش به اجزای زمان مساوی است. امّا در عدد چنین حدمشترکی وجود ندارد؛ مثلا عدد پنج بین شش وچهار است قبل از شش وبعد از چهار است، نمی تواند قبل از چهار باشد یا بعد از شش، چنانکه نمی تواند ابتدای هردو یا انتهای هر دو باشد؛ یعنی شان مساوی ندارد نسبت به دو طرف علاوه بر ان از سنخ دو طرف است به هرکدام اضافه شود چیزی بر آن می افزاید واگر کم شود چیزی از آن کم می شود. پس حجم، سطح،خط وزما کم متصل اند، امّا عدد کم منفصل است.

متن : بیان ذلک (تقسیم کم) ان الکم لما کان مشتملا علی الاجزاء امّا بالقوّه او بالفعل فان کانت (اجزاء) بحیث یشترک فی الحدود (چون حدود زیادی می توانیم فرض کنیم لذا گفته یشترک فی الحدود) _ ای (تفسیر حد مشترک) یکون بین کل جزأین منه (کم) امرٌ یکون نسبته (حد) إلیهما (دوجز) علی السواء کالنقطه القاسمه للخط الی نصفین مثلا (قسمت می تواند به صورت های مختلف باشد لذا گفته مثلا) فانّها (نقطه) بحیث لو اعتبرت نهایه لاحدهما (خطین) امکن اعتبارها (نقطه) نهایه للآخر و لو اعتبرت بدایه لأحدهما امکن اعتبارها بایه للآخر و هذا هو المراد بالحدّ المشترک، (صفت حد مشترک :) ویجب کونه (حد) مخالفا بالحقیقه (یعنی حقیقت شان مخالف باشد) لما (دوجزء) هو حدّ له، (تعلیل برای مخالفا بالحقیقه :) لأنّه بحیث لو انضمّ إلیه (جزء که حد اوست) او نقص منه (جزء که حد اوست) لم یزد (جزء) و لم ینقص (جزء) و الا (اگر از سنخ طرفین) لکان جزأ آخرا فیکون القسمه الی اثنین قسمه الی ثلاثه _ فمتصل، و ان لم یکن اجزاؤه (کم) مشترکه فی الحدود کالعشره _ فانه (شان) لیس بین اجزائه حدّبالصفه المذکوره (یکون نسبته الیهما علی السواء) فانّ السّادس مثلا جزء من السته داخل فیها (و خارج من الاربعه و الرابع بالعکس فلیس شی ء منهما (سادس ورابع) ممّا یشترک فیه الحدّان (سته واربعه) _ فمنفصل

بیان اقسام کم متصل و بیان کم منفصل ۹۲/۰۶/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان اقسام کم متصل و بیان کم منفصل

بحث در تقسیم کم داشتیم ابتدا کم را تقسیم نمودیم به متصل و منفصل، کم منفصل تقسیم نمی شود ولی کم متصل تقسیم می شود به قار وغیر قار وکم قار تقسیم می شود به خط، سطح وجسم تعلیمی.

تقسم کم متصل به قار وغیر قار : قبلاً گفتیم کم دارای اجزا است حال یا اجزای بالفعل مثل کم منفصل ویا اجزای بالقوه مثل کم متصل، حال این اجزای بالقوه اگرمتدرج باشد کم غیر قار است مثل زمان که اجزای فرضی آن قرار ندارد واگر متدرج نباشد می شود کم قار مثل خط، سطح وجسم تعلیمی که دارای اجزای فرضی اند واجزای شان قرار دارد.

تقسیم کم متصل قار : کم متصل قار اگر در سه جهت قابل تقسیم باشد جسم تعلیمی است، وچنانچه در دوجهت قابل قسمت باشد سطح است واگر در یک جهت قابل قسمت باشد می شود خط.

فرق جسم طبیعی وتعلیمی :

جسم یا طبیعی است ویا تعلیمی، جسم طبیعی آن است که در طبیعیات مطرح است وجسم تعلیمی ان است که در تعلیمیات یعنی راضیات مطرح است، جسم طبیعی جوهر، مرکب از ماده وصورت ودارای اندازه ای نا معین است ولی جسم تعلیمی عرض، بسیط و تعین اندازه ای جسم طبیعی است.

سوال : قبلاً گفتیم که کم متصل دارای حد مشترک است، حد مشترک در متصل غیر قار چگونه است وچگونه تصویر می شود؟

ص: ۸

جواب : حدّ مشترک در کم متصل غیر قار مثل کم متصل قار فرضی است، به این صورت که درجای که زمان را قطع نماییم، طرف زمان یعنی آن بدست می آید واین آن انتهای قطعه ای قبل وابتدای جزء بعد است. واین آن که فرضی است ودر هرقطعه ای از زمان می توانیم فرض نماییم هر دو صف حد مشترک را دارد یکی اینکه نسبته به هر دوجزء وقطعه ای زمان شان واحد دارد، می تواند ابتدای هرا کدام وانتهای هرکدام باشد ودیگر اینکه از سنخ هیچ یک از دو طرف نیست، دوطرف زمان است ولی آن فاصل بین دو طرف جز لایتجزای زمان است نه خود زمان؛ چرا که زمان تدریجی است ولی آن تدریجی نیست. پس آن فرضی می تواند حد مشترک باشد برای دو جزء زمان.

مدعا : کم متصل غیر قار زمان است ولاغیر؛ یعنی اولا کم متصل غیر قار زمان است وثانیا غیر زمان نمی تواند کم متصل غیر قار باشد.

اثبات : درجای خودش ثابت شده است که اگر شی ذاتا متصل بود و غیرقار هیئت حرکت است نه خود حرکت وهیئت حرکت زمان است پس کم متصل غیر فار زمان است

تفصیل مطلب : امور مجرد نه متصل اند ونه منفصل یعنی امور مجرد اصلاً قابلیت اتصاف به اتصال وانفصال را ندارد پس نمی توانند متصف به متصل ومنفصل شوند نه بالذات ونه بالواسطه، امّا امور مادی می توانند متصف شوند به اتصال ونفصال یا بالذات ویا بالواسطه مثلا ماده بذاته نه متصل است ونه منفصل ولی اگر دو مقدار بر آن عارض شود منفصل است واگر یک مقدار عاض شود متصل است یا اگر مقدار زیاد بر ماده عارض شود ماده بزرگ است واگر مقدار کم بر آن وارد شود ماده کوچك است. پس خود ماده بذاته نه متصل است ونه منفصل، و اگر مقداری بر آن عارض شود متصف به متصل ومنفصل می شود بالواسطه، امّا خود مقدار که بر ماده عارض می شود یا ذاتاً متصل است ویا ذاتاً منفصل نه انیکه بر مقدار چیزی عارض شده باشد وآنرا متصل ویا منفصل نموده باشد.

ان قلت : هیئت غیر قار اختصاص به زمان ندارد، مثلاً تکلم ما هم غیر قار است.

قلت : بله همه ای زمانی ها غیر قار انـد چه جوهر باشـد مثل تمام مادیات بنظر ملاّ صـدرا وچه عرض مثل تکلم ما. پس غیر قار منحصر به زمان نیست، ولی کم غیرقار منحصر به زمان است.

مـدعا : کم منفصـل عـدد است ولاـغیر، بعبـارت دیگر کم منفصـل منحصـرا عـدد است نه چیزی دیگر، بعبـارت سوم اولاـ کم منفصل عدد است وثانیا غیرعدد نمی تواند کم منفصل باشد.

اثبات مـدعای اوّل : حقیقت کم منفصل عبارت است از اجتماع از وحـدات وعـدد هم عبارت است از اجتماع از وحـدات. پس تعریف کم منفصل بر عدد صدق می کند.

اثبـات مـدعای دوّم از کلاـم شـیخ : کم منفصل قوامش به متفرقات است، چرا اگر متفرقات نداشـته باشـیم انفصال معنا نـدارد، ومتفرقات از آحاد بوجود می آید وآحاد یا نفس وحدات است ویا موصوف به وحدات.

بیان فوق یک قیاس مرکب است از دوقیاس به صورت ذیل :

قیاس اوّل : کم منفصل قوامش به متفرقات است ومتفرقات از آحاد بوجود می آید. پس کم منفصل از آحاد بوجود می آید.

قیاس دوّم : کم منفصل از آحاد بوجود می آید وآحاد یا خود وحدت است ویا شیء که دارای وحدت است. پس کم منفصل یا خود وحدت است ویا شیء دارای وحدت.

به بیـان دیگر خود وحـدات را جمع کنیم تفرق حاصـل می شود وموصوف به وحـدات را هم جمع کنیم تفرق حاصل می شود امّا بخاطروحـدات که دارد. خلاصه عامل ومقوم کم منفصل وحـدات است. ووحـدات یعنی اعـداد چرا که اعداد یعنی اجتماع وحدات.

وحدات با هم فرق دارند؛ این واحد با آن واحد فرق دارد والا دوتای شان می شد واحد نه اینکه این بشود واحد آن هم بشود واحد. موصوف به احاد هم فرق دارند مثلا این جسم واحد است وآن جسم هم واحد است

کم منفصل وصف احاد است ونه وصف خود جسم یا وصف چیزی دیگر اجسام بماهو اجسام باهم فرق ندار، وقت اجسام باهم فرق دارند که بشود واحد، بتوانیم بگوییم این یکی وآن یکی. پس موصوف به احاد متفرق اند بخاطر وحدات شان . بنابراین کم منفصل منحصر است به عدد.

درتبیین فوق کلام لاهیجی را دلیل گرفتیم برای انیکه کم منفصل عدد است وکلام شیخ منحصر بودن در عدد را بیان می کند. می شود هم کلام لاهیجی را ناظر به هر دومدعا بگیریم وکلام شیخ را موید.

متن : و المتصل (الف) ان اجتمعت اجزاؤه فی الوجود (یعنی گذرا نباشد که جزء قبل باید برود تا جزء بعد بیاید) فقارّ وهو (قار) ان کان قابلاً للقسمه فی الجهات الثّلاث (طول، عرض وعمق) فجسم تعلیمیّ او فی الجهتین (طول وعرض) فسطح او فی جهه (طول) فخطّ (ب) و ان لم یجتمع فغیر قارّ و هو (غیر قارّ) قسمٌ واحدٌ و هو الزمان (یعنی کم متصل غیر قار قسم واحد است اوّلاً وزمان است ثانیاً) (تعلیل برای اینکه کم متصل غیرقار... :) لانّه قد ثبت فی موضعه انّ کل متّصل بذاته علی سبیل التجدد فهو هیئه حرکه و ان ذلک (هیئت حرکت) هو الزمان کما ان المنفصل (۱) قسم واحد هو العدد (۲) لا ـ غیر (یعنی لایجتمع من الوحدات سوی العدد)(دلیل مدعای اوّل :) لان حقیقته (کم منفصل) ما یجتمع من الوحدات و لا معنی للعدد سوی ذلک (اجتماع از وحدات).

قال الشیخ : « (دلیل مـدعای دوّم :) وامّا الکمیّه المنفصـله فلا یجوز ان یکون غیر العدد فان المنفصل قوامه من متفرقات (یعنی متفرقات نداشـته باشـیم منفصل نخواهیم داشت) و المتفرقات من احاد (من نشـئیه : یعنی متفرقات از آحاد بوجود می آیـد) و الآحاد (۱) امّا نفس المعنی الّذی لا ینقسم من حیث هو لا ینقسم (۲) او شی ء فیه الوحده و هو(شیء) ذو وحده و له (مرکب از ذات ووحـدت) وجود اخر حامل للوحـده فالوحـدات هی (ضـمیر منفصل دال بر حصـر) التی لـذاته (مربوط به وحـدات) یجتمع منها (وحـدات) شـی ء ذو کم منفصل لذاته (مربوط به کم) یکون عدده (شـیء) مبلغ تلک الوحدات (به اندازه ای همـان وحـدات است) و امـا الامور (انسان، کتاب و...) التی فیها (امور) تلک الوحـدات فجملتها (مجموعه ای امور) حامله للعدد الّذی هو لذاته کم منفصل.ثم لا یوجد فیها (امور) معنی کمیه منفصله غیر معنی اجتماع تلک الآحاد

خواص شامله ای کم ۹۲/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : خواص شامله ای کم

بحث که حالاـ می خواهیم مطرح کنیم بحث دربـاب خواص کم است، اما خواص که هم مربوط انـد به کم متصل وهم مرتبط اند به کم منفصل یعنی خواص شامله کم که مربوط به هر دو کم است، نه خواص که اختصاص به کم متصل ویا اختصاص به کم منفصل دارد.

خاصیت اوّل : یکی از خواص کم این است که قبول مسـاوات وعـدم مساوات می کنـد یعنی کم اگر با کم دیگر مقایسه شود ممکن است مساوی باشد وممکن است مساوی نباشد یعنی ناقص ودیگری زاید باشد.

ص: ۱۲

خاصیت دوّم : خاصیت دوم کم قبول قسمت است حال یا قسمت به مساوی ویا قسمت به نامساوی مثلا خط را تقسیم می کنیم به دو قسمت که یا مساوی است ویا نامساوی است.

خاصیت سوم : یکی از خواص کم این است که در کم وجود عاد ممکن است، کم اگر منفصل باشد وجود عاد را داریم واگر متصل باشـد وجود عاد را فرض می کنیم؛ مثلا عدد پنج عدد یک را در خودش دارد وعدد یک عدد پنج را عاد می کند یعنی می شـمارد بطور که پنـج را صـفر می کند، به این صورت که بار اوّل که یک را از پنج خارج کنیم می شود چهار بار دوم که کم می کنیم می شود سه وهکـذا تا برسـد به صـفر. همین طور در کم متصل مثلاً جسم که دارای چند زراع است اگر چند بار یک زراع را از آن کم کنیم به صفر می رسد. پس سومین ویژگی امکان عاد است.

ان قلت : ویژگی به چیزی گفته می شوود که اختصاص داشـته باشـد ولی این خصوصـیات سه گانه ای که بیان نمودید در غیر کم هم وجود دارد، مثلا دو شـی یا مساوی است ویا نامساوی ویا جسم هم قبول قسـمت می کنـد و یا عاد درغیر کم هم وجود دارد.

قلت : این خاصیت ها درکم است لـذاته است خود کم قابل قسـمت است خود کم قبول تساوی وعـدم تساوی می کنـد وخود کم امکان عاد دارد، امّا جسم وامور دیگر هرچنـد این خصوصـیات را قبول می کنـد ولی لـذاته قبول نمی کند بلکه بخاطر کم شان قبول می کند.

ص: ١٣

بیان تفصیلی خاصیت اوّل : اولین خصوصیت کم این است که قبول می کند مساوات وعدم مساوات را بذاته اما بقیه اشیا مادی که صاحب کم اند (نه امور مجرد که اصلاً کم ندارند) قبول تساوی وعدم تساوی نمی کنند مگر بخاطرکم شان. پس دو مدعا داریم : ۱. یکی اینکه کم قبول تساوی وعدم تساوی می کند؛ ۲. ودیگراینکه اشیا دیگر قبول تساوی عدم وتساوی نمی کند، مگر بخاطر کم شان.

توضیح عبارت : درعبارت داریم که قبول تساوی ولاتساوی هر دو از اعراض کم اند اعرض که اولاـ ذاتی است وثانیا اولی است.

معنای ذاتی واوّلی : ذاتی یعنی مال ذاتش است نه مال مقارنات شان واوّلی یعنی واسطه ندارد، مال خودش است. پس هر دو به یک معنا است یعنی مال خود کم است. بله اگر بگوییم که هرچه بر ذات عارض می شود چه بدون واسطه باشد وچه با واسطه مساوی در این صورت ذاتی اعم از اولی است.

معانی مختلف ذاتی :

۱. ذاتی یعنی آنچه که بدون واسطه بر ذات عارض می شود، واسطه ای در عروض ندارد. طبق این معنا ذاتی واوّلی به یک معنا است؛ چرا که اوّلی هم آن است که واسطه ای در عروض نداشته باشد.

۲. ذاتی یعنی آنچه که بر شی عارض می شود اعم از اینکه بدون واسطه عارض شود ویا با واسطه ای مساوی، در این صورت عرضی چیزی است که اوّلاً با واسطه عارض شود وثانیا واسطه اعم یا اخص باشد. طبق این معنا ذاتی اعم از اولی است.

ص: ۱۴

از دومـدعای که مطرح شـد مـدعای اوّل روشن است ولـذا به اثبات آن نمی پر دازد ولی مـدعای دوّم را با اسـتدلال اثبات می کند.

اسـتدلال : اگر دو تا جسم را ملاحظه کنیم که یکی صـغیر و دیگری کبیر است، این دو جسم در جسـمیت شان مشترک اسـت ولی در در مقدار اختلاف دارند، حال اگر اختلاف در صـغر وکبر بخاطر جسـمیت شان باشد باید آنچه را که صـغیر دارد کبیر هم داشـته باشد وآنچه که کبیر دارد صـغیر هم داشته باشد یعنی صغیر کبیر باشد وکبیر هم صغیر باشد؛ چرا که در جسمیت هر دو جسم مشترک اند ولی صغیر با کبیر باهم فرق دارند. پس اختلاف دو جسم در صغر وکبر بخاطر مقدار شان است، نه بخاطر مقدار شان.

به بیـان دیگر اگر جسم کـبیر بخـاطر جسـمیت کبیر است و جسم دیگری هم بخـاطر جسـمیت صـغیر است بایـد هر جسم که با جسم صـغیر مساوی است باجسم کبیر هم مساوی باشد واگر جسم با جسم کبیر مساوی است با جسم صـغیر هم باشد، از طرف دیگر جسم صـغیر بـا خودش مخـالف باشـد چرا که بـا جسم کبیر مساوی است وجسم کبیر هم با کبیر مخالف باشـد چرا که با جسم صغیرمساوی است.

فان قیل : دو جسم همان طور که در جسـمیت شان مشترک اند در مقدار هم امر مشترک اند، اگر صـغر وکبر را به اصل مقدار شان نسبت دهیم باید باید صغر وکبر هم مساوی باشد؛ چرا که در اصل مقدار مشترک اند.

جواب : خاصـیت قبول مساوات ولامساوات اگر بخاطر مطلق المقـدار باشـد چون مطلق مقـدار مشترک است نمی توانـد توجیه کننـده صـغر وکبر باشـد چون اصل مقـدرا مسترک است، ولی خاصـیت مطلق مقـدار نیست بلکه خاصه ای مقدارخاص است. جسمیت چون مشترک است نمی تواند منشاء اختلاف باشد همین طور مقدار مطلق ولی مقدار خاص مشترک نیست.

ص: ۱۵

متن : المسأله الثّانيه فی خواصّه (خواص الکم ن. ب) الشامله (صفت خواص) لقسميه (کم) معا و هی (خواص) ثلاثه :

الاولی : و ما اشار إليه بقوله و يشملهما ای المتّصل و المنفصل قبول المساواه و عدمها (مساوات؛ يعنی قبول می کند گاهی مساوات را و گاهی عدم مساوات را) فانهما (مساوات وعدم مساوات) من الاعراض الذاتيه الاوّليه للکم من حيث هو کمّ (نه از حيث متصل ومنفصل بودن) و انّما يعرض (خاصيت) لغيره (کم) بتوسّطه (کم) فان الجسم الصغير و الکبير متوافقان فی الجسميه و متفاوتان فی المقدار فلو کان قبول المساواه و عدمها لاجل الجسميّه لکان کلّ ما (جسم) يساويه الجسم الکبير يساويه (جسم) الجسم الصغير (يعنی جسم صغير بايد با مساوی جسم کبير مساوی باسد، البته با خود جسم کبير هم بايد مساوی باشد) لعدم تفاوتهما (صغير وکبير) فی الجسميّه.

فان قيل : هذا الدليل مقلوب لانّ ذلک (قبول تساوس وعدم تساوی وقبول صغروکبر) ان کان لنفس المقدار لزم مساواه الصغير و الکبير لاشتراکهما فی المقدار.

اوّلين و دوّمين خاصيت شامله ای کم ۹۲/۰۶/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اوّلين و دوّمين خاصيت شامله ای کم

خاصيت اوّل کم : يکی از خصوصيات کم قبول مساوات و عدم مساوات است بذاته، که کم خودش مساوات وعدم مسات را قبول می کند، امّا بقيه اشياء خود شان قبول مساوات وعدم مساوات نمی کنند بلکه بواسطه ای کم که دارند قبول مساوات وعدم مساوات می کنند؛ مثلا جسم مساوات ولامساوات را قبول می کند امّا نه خودش بلکه بخاطر کمی که دارد و اگر کم را از جسم بگيريم ديگر جسم نمی تواند مساوات وعدم مساوات را قبول نمايد.

ص: ۱۶

دربيان خاصيت اوّل دو مدعا مطرح است يکی اينکه کم قبول مساوات وعدم مساوات می کند بذاته وديگر انيکه بقيه ای اشياء قبول قسمت نمی کند مگر بواسطه ای کميت شان.

از اين دو مدعا مدعای اوّل روشن است و لذا برای مدعای دوّم دليل اقامه می شود

استدلال : از ميان اشياء جهان آنچه که دارای کم است ماديات است، نه مجردات، ودر عالم ماده آنچه که متکای عوارض مادی است جسم است ولذا در استدلال بايد ثابت نماييم که جسم قبول مساوات وعدم مساوات نمی کند، به هيمن خاطر لاهيجی بيان می کند که جسم قبول مساوات وعدم مساوات نمی کند.

اجسام قبول مساوات وعدم مساوات نمی کند مگر بخاطر کم شان؛ چرا که جسميت مشترک است بين همه ای اجسام ولذا چنانچه جسميت باعث قبول مساوات وعدم مساوات باشد بايد همه ای اجسام يا صغير باشد ويا کبير به بيان ديگر اگر باعث

قبول مساوات وعدم مساوات جسمیت باشد باید هرچه را صغیر دارد کبیر هم داشته باشد، و بعبارت سوم اگر عامل قبول مساوات وعدم مساوات جسمیت باشد هرچه مساوی جسم کبیر است باید مساوی جسم صغیر باشد وهرچه که مساوی صغیر است مساوی کبیر هم باشد. خلاصه باید هرحکم را جسم صغیر داشته باشد جسم کبیر هم داشته باشد، بعبارت بهتر بایدجسم صغیر کبیر باشد وبالعکس.

ان قیل : آنچه را در جسمیت گفتید ما در مقدار می گویم همان طور که جسمیت مشترک است بین همه ای اجسام مقدار هم مشترک است بین همه ای اجسام همان طور که جسمیت نم تواند عامل اختلاف باشد اصل مقدار هم نمی تواند باعث اختلاف باشد و لذا نمی توانیم قبول مساوات وعدم مساوات را به اصل مقدار نسبت دهیم.

ص: ۱۷

جواب : صغر وکبر حاصل اصل مقدار نیست همان طور که حاصل جسمیت نیست، بلکه عامل صغر وکبر مقدار خاص است این مقدار خاص باعث صغر است و مقدار خاص دیگر باعث کبر یعنی است این جسم این مقدار خاص را دارد لذا کبیر است وجسم دیگر مقدار خاص دیگر را دارد لذا صغیر است.

ان قلت : اگر مقدار خاص عامل صغر وکبر وبعبارت دیگر باعث قبول مساوات وعدم مساوات است جسم خاص هم می تواند باعث قبول مساوات وعدم مساوات ویا صغر وکبر باشد، این جسم خاص این مقدار را دارد وجسم خاص دیگر مقدار دیگر رادارد. خلاصه همان طور که جسم مطلق باعث اختلاف صغر و کبر نیست مقدار مطلق باعث اختلاف صغر وکبر اجسام نیست وهمان طور که مقدار خاص باعث قبول مساوات وعدم مساوات است جسمیت خاص هم باعث قبول صغر وکبر وقبول مساوات وعدم مساوات است.

قلت : جسمیت با مقدار فرق دارد؛ چرا که خصوصیت جسم از ناحیه مقدار می آید، این جسم که خاص است با مقدارش است که خاص شده والاّ تفاوت با جسم دیگر نداشت، امّا مقدار این طور نیست مقدار ذاتاً صغیر ومقدار دیگر ذاتاً کبیر است پس مقدار خاص ذاتا خاص است ولی جسم خاص از ناحیه مقدرش خاص می شود. پس مقدارخاص می تواند باعث اختلاف صغر وکبر باشد ولی جسمیت خاص نمی تواند باعث اختلاف صغر وکبر باشد؛ چرا که خاص بودن جسم از ناحیه ای مقدار می آید.

انواع منع : وقت که معترضی حرف دیگر را منع می کند ومی گوید قبول نمی کنم، دو صورت ممکن است منع نماید :

الف) معترض بگوید حرف شما را قبول ندارم، وهیچ دلیلی هم بر منعش اقامه نکند، به این منع گفته می شود مکابره یعنی منع بدون دلیل، ومدعی وظیفه اش این است که بیاید برای مدعایش دلیل اقامه نماید.

ب) معترض بگوید حرف شما را قبول ندارم ودلیلی هم برمنعش اقامه نماید، در این صورت مدعی اوّلاً باید منع معترض را باطل نماید وثانیاً برا مدعایش دلیل اقامه نماید.

درمانحن فیه که داریم « ... وإن کان کابره » دو احتمال است :

۱. یکی اینکه ضمیر « کان » به « منع » بر گردد، که منع بدون دلیل باشد؛ یعنی متعرض جواب را ردّ نماید امّا این ردّ ومنعش مکابره باشد.

۲. ودیگر اینکه ضمیر « کان » به جواب بر گردد، که بگوییم مجیب مکابره کرده است، چرا که گفته قبول مساوات عدم مساوات بخاطر مقدارمطلق نیست ولی بخاطر مقدار خاص است وهیچ دلیل نیاروده است لذا معترض می کوید، بر این جواب منع است یعنی قبول ندارم وثانیاً کابره است. خلاصه این جواب دو تا مشکل دارد یکی اینکه من قبول ندارم ویگر اینکه مکابره است.

جواب میر سید شریف : وقت که دو مقدار را ملاحظه کنیم بدون لحاظ هیچ چیز دیگر می توانیم به یک مقدار بگوییم بزرگ است وبه دیگری بگوییم گوچک است و یا هر دو مساوی اند ولی دو جسم را که ملاحظه نماییم نمی توانیم بگوییم بزرگ یا کوچک است ویا مساوی است، تا مقدار دو جسم لحاظ نشود حکم به تساوی وعدم تساوی ممکن نسیت. پس مقدار عامل اختلاف است ولی جسم عامل اختلاف نیست

ص: ۱۹

این جواب میر سید شریف بهتر است بیانش بنحوی است که اعتراض بر آن وارد نیست، ممکن است مجیب قبلی هم همین را اراده نموده باشد ولی بیانش طوری است که اعتراض برآن ممکن است بعبارت دیگر متعرض قبلی هم همین را گفته ولی تشریح نکرده است، نگفته خصوصیت در خود مقدار است ولی درخود جسم خصوصیت نیست و لذا لاهیجی می گوید جواب میرسید شریف اولی است.

دوّمین خاصیت کم :

دومین خاصیت شامله که هم شامل کم متصل است وهم شامل کم منفصل قبول قسمت است بالذات، که خود کم قبول قسمت ولی اشیا دیگر خود شان قبول قسمت نمی کنند بلکه بواسطه ای مقدار که دارند قبول قسمت می کنند.

متن : اجیب : بانّ قبول المساواه و عدمها لیس لمطلق المقدار لیلزم ذلک (مقدار مثل جسمیت مشترک باشد ونتواند عامل اختلاف باشد) بل للمقدار الخاص الّذی لیس مشترکا بین الصغیر و الکبیر و لا ـ یمکن ان یکون ذلک القبول (یعنی قبول مساوات وعدم مساوات) للجسمیّه الخاصّه الّتی (صفت مشعر به علیت یعنی چون جسمیت خاص خصوصیت خود را از ناحیه ای مقدارگرفته است) هی معروض للمقدار لانّ تلک الجسمیه لا یخالف جسمیه اخری الا بذلک المقدار. هکذا قالوا (این چنین جواب داده اند)، و علیه (جواب) منع و ان کان (منع/ جواب) مکابره (یعنی بدون دلیل است).

و الاولی علی ما قال المحقق الشریف ان یقال : (دلیل بر اینکه مقدار می تواند باعث اختلاف باشد ولی جسمیت نمی تواند باعث اختلاف باشد :) فان العقل اذا لاحظ المقادیر و الاعداد و لم تلاحظ معها شیئا اخر امکنه ان یحکم بانّ واحدا منهما مساوٍ لآخر او زائد علیه (اخر) او ناقص منه (آخر) و اذا لاحظ شیئا غیر الکم (مثلاً جسمیت را) و لم یلاحظ معه مقدارا و لا عددا لم یمکنه ذلک (حکم به مساوات وعدم مساوات).

و الثانیه : قبول القسـمه ای بالذات فان غیره (کم) انما یقبل القسمه بواسطه الکم لا محاله بخلاف الکم فانه یقبلها (قسمت) لا بواسطه غیره (کم).

فرع واصل بود خاصیت اوّل ودوّم ۹۲/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فرع واصل بود خاصیت اوّل ودوّم

برای مطلق کم سه تا صـفت خصوصـیت است خصوصـیت اول عبارت است از قبول مساوات وعدم مساوات و خصوصیت دوم عبـارت است از قبول قسـمت. حال سوال این است که این دو خصوصـیت کـدام اصل وکـدام فرع است ویا کـدام مبنا وکـدام بناست؟

فخرازی می گویـد خصوصــیت قبـول مسـاوات وعـدم مسـاوات اصـل اسـت وخصوصـیت قبـول قمسـت فرع اسـت یعنی بـاید خصوصـیت مساوات وعـدم مساوات را بپـذیریم تا قسـمت را بپـذیریم ولی صاحب مواقف می گوید قبول قسـمت اصل وقبول مساوات وعـدم مساوات فرع است. و ابن سـینا هر دو حرف را دارد گاهی گفته است قبول مساوات وعـدم مساوات اصل اسـت وگـاهی هم گفته قبول قسـمت اصل است. از بین بیانات معلوم می شود هردوحرف درست است حال بایـد ببینمی در کجا این حرف درست است ودر کجا آن درست است.

بایـد بین حرف ها جمع کنیم شارح مواقف این گونه جمع نموده است کم در کم منفصل مساوات وعـدم مساوات اصل اسـت ودر کم متصل قبول قسمت اصل است.

بیـان فخررازی : خاصـیت اوّل یعنی قبول مساوات وعـدم مساوات اصل است وخاصـیت دوم یعنی قبول قسـمت فرع است یعنی اگر مساوات وعدم مساوات را بپذیریم قبول قسمت را هم می پذیریم.

ص: ۲۱

بیـان مطلب : مـا اجسام را باهم مقایسه می کنیم وانـدازه می گیریم می گوییم این جسم با آن جسم مساوی است ویا بزرگ تر است ویـا کوچـک تر است مثلاًـ نصف آن است و یـا یـک سوم آن است، وچه بسا که یک جسم را واحـد انـدازه گیری سایر اجسـام قرار می دهیم؛ مثلاـ یک جسم را که یک مترمکعب ربع است واحـد انـدازه گیری سایر اجسام قرار دهیم، چنانکه یک متر واحد اندازه گیری طول است ویک متر مربع واحد اندازه گیری سطح است. پس می شود یک جسم را واحد اندازه گیری سـایر اجسام قرا دهیم، و لازم نیست وقت که مقایسه می کنیم همیشه جسم دوّم مساوی جسم اوّل باشـد بلکه گاهی زیاده دارد وگاهی نقیصه دارد. پس از این که جسم را می توانیم اندازه بگیریم به این مطلب رسـیدیم که جسم گاهی مساوی جسم دیگر است گـاهی زیـاده دارد وگاهی نقیصه، ووقت که یک جسم زیاده دارد بر جسم دیگر در این صورت می گوییم این جسم که زیاده دارد مثلاً دو برابر جسم اوّل است پس جسم دوّم به دو قسـمت تقسـیم می شود، یک بخش آن مساوی است با جسم اول

وقسـمت دیگر آن زیاده است . پس لامساوات باعث قسـمت شده است. بنابراین قبول مساوات ولامساوات اصل و قبول قسمت فرع است.

بیان ابن سـینا : این سـینا واضـح تر از فخر بیان نموده است به این صورت که چون جسم بعد دارد اندازه گیری می شود ووقت که انـدازه گیری شـد قسـمت می شود، بعبارت دیگر چون جسم بعـد دارد می توانیم انـدازه بگیریم ووقت که اندازه بگیریم یا مساوی می شود ویا کم می آیـد و یا زیاد، وکم آمـدن وزیاد آمـدن یعنی تقسـیم شـدن به دو جزء. پس ابن سـینا همان حرف فخررا می زند که جزداشتن یعنی نقسام بخاطر بعد است وبعد یعنی مساوات وعدم مساوات.

ص: ۲۲

اینکه گفتیم بیان ابن سینا واضح تر است به این جهت است که ایشان دریک عبارت بُعد را همان اندازه می گیرد وروشن است که قبول قسمت فرع بر اندازه است.

قاضی عضد الدین ایجی : وقت که دوتا کم را مقایسه نماییم اگر توانیسم آنر تجزیه نماییم می توانیم مقایسه نماییم چرا که تا تجزیه نکنیم نمی توانیم بگوییم اجزای این برابر است با اجزای آن یا برابر نیست پس خاصیت دوم اصل است وخاصیت اول فرع است.

بیان شیخ : کم احتمال اندازه گیری می دهد یعنی قبول قسمت می کند؛ چرا که تعیین اندازه نمودن یعنی قبول قسمت کردن، ووقت که چیزی اندازه داشته باشد می توانیم مقایسه نماییم با چیزی دیگری که اندازه دارد، که در این صورت دو چیز یا مساوی است ویا زیاده ونقیصه دارد. پس قبول مساوات ولامساوات مبتنی است بر قبول قسمت.

جمع دو کلام : شارح مواف (میر سید شریف) این دوقول را که هردو حق است این طور جمع نموده است که درکم منفصل قبول قسمت اصل وقبول مساوات ولامساوا ت فرع است چون کم منفصل قسمت را پذیرفته است، امّا در کم متصل اول قبول مساوات وعدم مساوات را داریم بعد بزرگ وکوچکی را می بینیم بعد می گوییم این بشتر از آن دارد واین یعنی قسمت، وقبول دو جزء که یک جزء مساوی است با مقیس الیه وجزء دیگر که بشتر است از مقیس الیه.

به بیان دیگر در کم منفصل وقت مساوات ولامساوات را بیان می کنیم می رویم سراغ قسمت و آنرا می پذیریم مثلا قسمت پنج را به پنج جزء و شش را به شش جزء پذیرفته ایم وبعد می گوییم شش پنج تا را دارد بعلاوه چیزی دیگر واین یعنی مساوات ولامساوات. پس درکم منفصل اوّل قسمت می کنیم وبعد مساوات ولامساوات را بیان می کنیم ولی در کم متصل اول کوچک تر وبزرک تر را می بینیم و می گوییم این خط بزرگ تر است وآن خط کوچک تر است و بعد وقت که تحلیل می کنیم می گوییم بزرک همان کوچک است بعلاوه مقدار دیگر واین قسمت است.

متن : و نقل فی شرح المقاصد (تفتازانی) عن الامام (فخررازی) : إنّ هذه الخاصیه ای قبول القسمه انّما یلزم الکمّ بسبب الخاصه الاولی لانه لمّا کانت الاجسام تتقدّر بعضها بالبعض من غیر لزوم المساواه (در اندازه گیری لازم نیست نتیجه اش مساوات باشد بلکه گاهی زیاده است وگاهی نقیصه) وجب (جواب لمّا) ان یکون فیها (اجسام) ما یقبل المساواه و اللامساواه لذاته و هو (ما) المقدار و لا یتصور اللّا مساواه إلا بان یشتمل احدهما (اجسام) علی مثل الاخر (به اندازه دیگری) مع زیاده (پس دوقسم درست می شود؛ مثل وزیاده و قسمت پیش می آید) فلزم ان یقبل القسمه ای (تفسیرقسمت) فرض شی ء دون شی ء (وقت که یک جزء را لحاظ کنیم جزء دیگر را لحاظ نکنیم تقسیم شده است واگر کل اجزاء را لحاظ کنیم تقسیم نشده است) انتهی.

و هو (اصل قرار دادن قبول مساوات ولامساوات وفرع قرار دادن قبول قسمت) مستفاد من کلام الشیخ حیث قال : وهذا الجسم المحسوس لیس یتجزّأ إلاّ من حیث فیه بُعد فینقسم ذلک البُعد الی ما ینقسم (جسم) إلیه (یعنی وقت که جسم را تقسیم می کنیم در حقیقت بعد تقسیم می شود). فالجزء له (جسم) من حیث هو ذو ذلک المقدار (یعنی از آن جهت که مقدار دارد تقسیم می شود ومقدار داشتن، باتوجه به عبارت بعدی، یعنی مساوات وعدم مساوات داشتن)، لا من حیث هو جسم علی الاطلاق (یعنی جسم مطلق) او جسم جوهریّ، فان الجزء له من حیث تفاوت (لامساوات) و تساوی لا ـ من حیث لا ـ یقبل مفاوته و مساواه (یعنی نه از آن جهت که جسم مطلق یا جسم جوهری است؛ چرا که در خود جسم مفاوته ومساوات نمی آید) انتهی.

ص: ۲۴

و فی المواقف فعل عکس ذلک (یعنی قبول قسمت را اصل قرار داده ومساوات وعدم مساوات را فرع) : فإنّه جعل قبول المساواه و اللّامساواه فرعا لقبول القسمه. وقال : « لانّه اذا فرض اجزاء فی کمّ (یعنی ولو تقسیم فرضی شود) فامّا ان یوجد بإزاء کل جزء مفروض فی ذلک الکم (کم اوّل) جزء مفروض فی کم اخر او اکثر او اقل (پس قبل از زیاده ونقیصه ومساوات باید اجزاء را ملاحظه کنیم یعنی تقسیم نماییم) فیتصف حینئذ الکم الاوّل بالمساواه او بالزیاده او بالنقصان مقیسا (درحالیکه قیاس می شود کم اوّلی) الی الکم الثانی انتهی.

و هو (اصل قرار دادن قسمت وفرع قرار دادن مساوات ولامساوات) صریح کلام الشیخ : حیث نقل عن بعض المتقدمین مرتضیا (درحالیکه پذیرفته) انه یُتولّد من ان الکمیه یحتمل التقدیر (از اینکه احتمال اندازه گیری می دهد؛ یعنی قبول قسمت می کند؛ چرا که اندازه تعین کردن یعنی قسمت کردن) ان یقال مساوٍ او غیر مساوٍ، و سیأتی.

و قال شارح المواقف : و الظاهر انّ ما (حرف قاضی عضد که قبول قسمت را اصل وقبول مساوات ولامساوات را فرع قرار داده) فی الکتاب (یعنی کتاب که من شرح می کنم) انما هو فی المساواه و اللّامساواه العددیه (یعنی این حرف در کم منفصل درست است) و ان عکسه (حرف فخر که قبول مساوات ولامساوات را اصل وقبول قسمت را فرع قرار داده) انما هو فی المساواه و اللامساواه المقداریه (یعنی این حرف در کم متصل درست است) انتهی فلیتامل .

ص: ۲۵

بیان خاصیت سوّم ۹۲/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان خاصیت سوّم

بحث در خواص شامل و مشترک کم داشتیم یعنی خواص که هم در کم متصل حاصل است وهم در کم منفصل، دوتا ازخواص را ذکر کردیم یکی انیکه هردوکم قبول مساوات ولامساوات می کند ودوم اینک هردو کم قبول قسمت می کند.

خاصیت سوم : خصوصیت مشترک سوّم این است که هردوکم مشتمل است بر عادّ، و بعبارت بهتر در هردو کم امکان جود عادّ است.

تعریف عادّ : عاد امری است در کم که آن را می شمارد وتمام می کند، به این صورت که هرگاه عادّ را یک بار یا چند بار از کم شامل آن کسر نماییم کم تمام می شود یعنی عاد یعنی امر ی که از کم خارج شود آنرا تمام می کند.

اینکه گفته شد درکم امکان وجود عادّ است بخاطر این است که عاد در کم منفصل بالفعل وجود دارد امّا در کم متصل بالقوه است؛ مثلا در عدد هشت چهار عاد بالفعل وجود دارد؛ یکی عدد یک، دیگری عدد دو سوّم عدد چهار و چهارم عدد هشت، که هرگاه عدد یک را هشت بار خارج کنیم هشت تمام می شود ویا عدد دو را چهار بار خارج کنیم هشت تمام می شود یا چهار را دوبار خارج کنیم هشت تمام می شود ویا هشت را یک بار خارج نماییم هشت تمام می شود. همین طور درسایر اعداد عادّ بالفعل وجود دارد حد اقل هر عدد را که لحاظ کنیم عدد یک و خود آن عدد عادّ آن است. پس در هر عدد عادّ بالفعل وجود دارد، امّا در مقدار وجود عاد بالقوه است؛ مثلا خط پنج متر را بواسطه یک متر که در درون آن است عاد می کنیم، امّا وجود یک متر در خط بالقوه است. پس درهر دوکم عاد وجود دارد در کم منفصل بالفعل ودرکم متصل بالقوه، به همین جهت گفته شد امکان عادّ است، تا شامل کم متصل هم بشود.

ص: ۲۶

تذکر : در منطق گفته شده که شی را می شود به جنس وفصل تعریف نماییم ومی توانیم به جنس وعرض خاص تعریف نماییم، منتها تعریف به جنس وعرض خاض تعریف رسمی است.

سوال : از این سه خصوصیت که برای کم بیان شد کدام را می توانیم در تعریف کم بیاوریم؟

فخررازی : خصوصیت اوّل را نمی توانیم در تعریف کم بیاوریم چرا که تعریف دوری می شود، خاصیت دوّم را هم نمی توانیم درتعریف کم بیاوریم، چرا که تعریف جامع افراد نخواهد بود، امّا خاصیت سوم را می توانیم درتعریف بیاوریم.

اگر کم را به خاصیت اول تعریف نماییم تعریف می شود دوری؛ چرا که تعریف کم عبارت خواهد بود از اینکه قبول مساوات ولامساوات می کند، که دوبار مساوات درتعریف آمده است، حال وقت که مساوات را تعریف نماییم کم در تعریف می آید؛

چرا که مساوات عبارت است از اتفاق دوشی در کم. پس تعریف کم به مساوات ولامساوات تعریف دوری است وباطل.

خاصه ای دوم قبول قسمت است، نه خود قسمت، و قبول قمست درکم متصل است نه کم منفصل؛ چرا که کم متصل است که قسمت را قبول می کند، امّا کم منفصل قسمت را بالفعل دارد، نه اینکه قبول قسمت کند، بنابراین اگر کم را تعریف کنم به مایقبل القسمت، این تعریف منحصر می شود به کم متصل وشامل کم منصفل نمی شود ودرنتیجه تعریف جامع افراد نخواهد بود وتعریف که جامع افراد نباشد باطل است.

خاصیت سوّم که امکان وجود عادّ درکم است چنانچه درتعریف کم بیاید هیچ اشکالی وارد نیست، نه اشکالات مذکور ونه اشکال دیگر. پس تعریف کم به خاصیت سوّم صحیح است.

ص: ۲۷

لاهیجی : تعریف کم به خاصیت اوّل ودوّم هم صحیح است وهیچ یک از اشکالات مذکور وارد نیست. جواب از اشکال اوّل فخر : مساوات ولامساوات بدیهی است، مساوات یعنی برابری که هرکس می فهمد ولذا می توانیم آنرا در تعریف کم بیاوریم وبگوییم کم آن است که قبول مساوات ولامساوات می کند این تعریف تمام است ودیگر نیاز نیست که مساوات را تعریف نماییم تا تعریف دوری شود.

تذکر : مساوات بدیهی است یعنی برابری ولی مصادیق مساوات وبراری مختلف است گاهی در اواق است وگاهی در وزن است. پس خود مساوات جای سوال ندارد امّا اینکه مساوات در چیست جای سوال دارد.

ان قلت : تعریف کم حقیقی نیست ولذا لزوم ندارد که ویژگی های تعریف حقیقی را داشته باشد

قلت : تعریف کم حقیقی است، امّا رسمی است، ولذا بحث می کنند که تعریف کم چگونه است چیست.

جواب از اشکال دوم فخر: مراد از قبول قسمت این است که می توانیم اقسام را فرض کنیم وفرض اقسام گاهی در جای است که اقسام است وما فرض می کنیم وگاهی اقسام نیست وما فرض می کنیم. پس مراد از قبول قسمت این است که فرض قسمت بشود، این فرض قسمت گاهی درجای که اقسام بالفعل است وگاهی درجای است که اقسام بالقوه است. مثلاً در عدد شش که اقسام با لفعل است ما فرض می کنیم تقسم آنرا به پنج ویک.

جواب نقضی : اگر شما بر کلمه قبول در خاصیت دوم اشکال بکنید ما برکلمه ای امکان درخاصیت سوم اشکال می کنیم، همان اشکال که در خاصیت دوم شما بیان می کنید وما همان اشکال را در خاصیت سوم می کنیم؛ چرا که همان طور که در خاصیت دوم اقسام درکم منصفل بالفعل ودر کم متصل بالقوه است اماخود قبول قسمت درهردو کم است، در خاصیت سوّم هم عادّ در کم منصفل بالفعل است ودر کم متصل بالقوه، ولی در هر دوکم امکان عادّ است. پس اگر بر خاصیت دوّم اشکال است بر خاصیت سوّم هم اشکال است همان پاسخ را که شما در خاصیت سوّم می گویید ما در خاصیت دوّم می گوییم.

توجیه صاحب مواقف : صاحب مواقف اشکال دوّم فخر را این گونه توجیه نموده است که مراد فخررازی از قمست قمست انفکاکی است وقسمت انفکاکی منحصرا در کم متصل است در کم منفصل نیست. پس این که فخر گفته اگر کم را به خاصیت دوّم تعریف نماییم تعریف منحصر به کم متصل می شود حرف درستی است.

لاهیجی : مراد فخر از قسمت اصلا نمی تواند قسمت انفکاکی باشد؛ چرا که خودش می گوید اگر کم متصل قسمت انفکاکی شود کم باطل می شود، وقبول قسمت درجای است که کم باشد وقسمت را بپذیرد چرا که قانون قبول این است که قابل با مقبول جمع شود ودر قسمت انفکاکی قابل با مقبول جمع نمی شود.

متن : و الثالثه : امکان وجود العادّ فیه (کم) ای (تفسیر امکان وجود...) اشتماله (کم) علی امر یعدّه (مرجع ضمیرمستتر: امر، ومرجع ضمیربارز: کم) و یفینه (یعنی می شمارد وتمامش می کند) بالاسقاط (امر) عنه (کم) مرارا إمّا بالفعل کما فی الکم المنفصل فان الاربعه تُعَدُّ بالواحد اربع مرات و إمّا بالقوّه کما فی المتصل فان السّنه (کم متصل غیر قار) تُعَدُّ بالشهور و الشهر بالایام و الیوم بالساعات و الذراع (کم متصل قار) یُعَدُّ بالقبضات (وجب) و القبضه بالاصابع (مثلا یک وجب پنج انگشت است؛ یعنی پنج انگشت را از آن کم کنیم تمام می شود) و الاصابع بالشعیرات (مثلا یک انگشت یا سه جو یعین سه جو را از یک انگشت خارج کنیم تمام می شود) و الشعیره بالشعرات (مو).

ص: ۲۹

و قول الامام (مبتدا) : « انّ هذه الخاصيّه (خاصيت سوّم) هی التی تصلح لتعريف الكم بها (خاصيت) لا الاولی (خاصيت اول) لاـن المساواه لاـ تعرف الاـ بالاتفـاق فی الكم و هو (تعريف كم به خاصيت اول) دور و لاـ الثانيه لان قبول القسـمه من عوارض المتصـل لاـ المنفصـل فلاـ يشـمله (كم منفصـل) التعريف (تعريف كه برای كم می آوريم) » لا وجه له (خبر) لان المسـاواه غير محتـاجه الی التعريف كمـا اعترف هو (فخر) به (عـدم احتيـاج) أيضـا (همان طور كه ما اعتراف داريم) و قبول القسـمه التی هی (قسـمت) فرض شـی ء دون شـی ء هاهنا كما مر اعمّ من ان يكون الاقسام المفروضه حاصـله بالفعل (در كم منفصل) او بالقوّه (در كم متصل) علی (متعلق اعمّ) ما عرفت.

و امّـا ما وقع (مبتـدا) فی المواقف : من انّه اخـذ (فخر) القسـمه الانفكاكيه (يعنی كلام فخر را توجيه نموده وگفته مراد ايشان قسمت انفكاكی است واين انحصار در كم متصل دارد) فسهو (خبر) اذ الامام مصرّح فی هذا الموضع بان الانفكاكيه يستحيل عروضـها للمقـدار اذ عنـدها يبطل المقـدار (وقت كه قسـمت انفكاكی عارض كم متصل شود دوكم متصل بوجود می آيد، نه اينكه كم متصـل باقی باشـد ودو قسم داشـته باشـد. پس اگر قسـمت انفكاكی مراد امام باشـد كم متصل هم قبول قسـمت نمی كند؛ چرا كه قانون قبول اين است كه با مقبول بايد جمع شود نه اينكه از بين برود) كذا فی شرح المقاصد.

انقسام کم به ذاتی وعرضی ۹۲/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : انقسام کم به ذاتی وعرضی

در این مساله کم را به دوقسم تقسیم می کند یکی کم بالذات ودیگیری کم بالعرض، کم بالذات یعنی چیزی که خوش کم است وکم بالعرض یعنی چیزی که با کم ارتباط دارد ولی خودش کم نیست مثلا مقدار خودش کم است ولی جسم خودش کم نیست اما چون با مقدار مرتبط است می توانیم به آن کم بگوییم، بعبارت دیگر جسم بخاطر ارتباط که با کم دارد می گوییم کم است بالعرض.

انواع ارتباط : انواع ارتباط باکم که مصحح اطلاق کم است :

۱.ارتباط محلیت : شی محل شود برای مقدار مثل جسم که محل مقدار است، و مقدار در آن حلول نموده است ولذا می گوییم جسم کم است اما بالعرض؛ یعنی بواسطه ای کم که دارد.

۲. ارتباط حالیت : که مقدار محل شود برای چیزی وآن چیزدر مقدار حلول نماید مثل شکل که حلول می کند در مقدار مثلا جسم دارای مقدار خاص است و مقدار شکل خاص دارد، بیضی است، به شکل می گوییم مقدار است بالعرض.

تذکر : عروض عرض بر عرض دیگر اشکال ندارد، منتها اعراض باید به جوهر ختم شود، متکای اولین عرض باید جوهر باشد؛ مثل شکل که کیف است وعارض می شود بر کم که آن هم عرض است و بر جوهر که جسم است عارض می شود.و یا مثل انحا که برسطح عارض شده است وسطح هم بر جسم عارض شده است.

ص: ۳۱

۳. محل واحد داشتن : چیزی حلول کند در محل کم دراین صورت به آن چیزهم می گوییم کم است بالعرض؛ مثلا مقدار درجسم حلول نموده است، سیاهی هم در جسم حلول نموده است به سیاهی می گوییم کم است بالعرض همان گونه که خو جسم کم است بالعرض.

۴. سایر ارتباطات : هرگاه چیزی تعلق وارتباط داشته باشد با مقدار، بنحوی که صفت مقدار را بتوانیم به آن نسبت دهیم، می توانیم به آن چیز بگوییم مقدار. پس همین که بتواند صفت از مقدار به آن چیزی سرایت کند کافی است برای اطلاق کم بر آن؛ مثلا گاهی نیرو آثار بی نهایت دارد، یا عدد اثرش بی نهایت است، یا بلحاظ شدت اثر بی نهایت دارد ویا بلحاظ مدت اثر بی نهایت دارد وگاهی اثر نیرو متناهی است، در این مثال متنهای ونامتناهی که وصف مقدار می باشد و صفت نیرو شده است به همین جهت به می توانیم به نیرو بگوییم کم بالعرض.

تذکر : وقت که اقسام اقسام حقیقی یک شی باید مصادیق حقیقی شیء اقسام باشد، امّا مطلق اقسام لازم نیست که مصادیق

حقیقی آن باشد بلکه می تواند مصادیق حقیقی باشد ومی تواند مصایق مجازی باشد، مثل مانحن فیه که اقسام کم اعم از حقیقی ومجازی است ومصادیق آن هم یا مجازی است ویا حقیقی.

قاعده : دوشی که قسم اند برای یک شیء قسیم هم اند و نمی توانند جمع شوند، چرا که لازم می آید جمع متقابلین که جایز نیست؛ مثلا یک چیز نمی تواند هم اسم باشد هم فعل باشد، مگر به دو اعتبار.

درمانحن فیه هم کم بالـذات وکم بالعرض قسـیم هم انـد ونمی تواند جمع شوند مگر به دو اعتبار؛ مثلاً زمان کم بالذات است، خودش مقـدار حرکت است، امّا اگر زمان را با مسافت انـدازه بگیریم، چنانکه کسـی ساعت نداشـته باشـد یک فرسخ راه برود می گوییم مثلا یک ساعت راه رفته است، در این جا زمان را با مسافت انـدازه می گیریم، ووقت که زمان با مسافت تعیین شود زمان کم بالعرض است ومسافت کم بالذات. پس زمان هم کم بالذات است وهم کم بالعرض است باعتبار انطباقش برحرکت.

عروض کم برکم : قبلاًـ تقسـیم نمودیم کم را به متصـل ومنفصـل، کم منفصل هم برکم متصل ذاتی عارض می شود هم برکم متصـل عرضـی؛ چرا که عـدد بر همه ای اشـیاء عـارض می شود، هم بر مقـدار عارض می شود وعـدد آنرا معین می کنـد وهم برجسم عارض می شود وتعـداد آنرا مشـخص می کنـد. مثال : مسافت یا زمان کم بالـذات اند عدد برآنها عارض می شود می گوییم یک فرسـخ دو فرسخ یا یک ساعت دو ساعت ویا جسم که کم بالعرض است معروض عدد واقع می شود می گوییم ده مترمکعب.

متن : المسأله الثالثه [فی تقسیم الکم الی الکم بالذات و الی الکم بالعرض]

فی تقسـیم الکـم الی الکم بالـذات (کم که خـودش کم است) و هـو (کم بالـذات) الّـذی عـدّ من المقولاـت (وقت که می گوییم یکی از مقولاـت کم است مراد کم بالـذات است) و الی الکم بالعرض و هو (کم بالعرض) ماله ارتباط بالکمّ بالـذات مصـحّح (ارتباط) لاجراء اوصافه (کم بالذات) علیه (کم بالعرض) و ذلک (ارتباط) (a) امّا بالمخلیه کالجسم (که مقدار درجسم حلول می کند) (b) او بالحالیّه (۱) فی نفس الکم کالشـکل (که شکل درکم حلول می کند) (۲) او فی محل الکم کـالسّواد و البیـاض (که درمحـل کم یعنی جسم حلول می کننـد)(c) وامّـا یتعلّق (مرتبط باشـد) وراء (غیر) هـذه التعلّقات (تعلقات که ذکرشد) مصحّح (صفت وراء/ صفت تعلق) لاجراء الاوصاف (مثال برای اوصاف :) کالتناهی و اللاتناهی (متعلق اجرا :) فی القوه (نیرو) باعتبار آثارها (قوه) فی الشده او المدّه او العده.

ص: ۳۳

و الی هـذا التقسیم اشـار (مصـنف) بقـوله : و هو (کم) ذاتی (که خودش کم است) و عرضـیّ (که بواسـطه کم است مثلاً جسم بواسطه ای مقدار کم است).

و قـد یکون کم واحـد کمّا بالـذات و کمّا بالعرض باعتبارین کالزمان فانّه کم بالـذات باعتبار ذاته و کم بالعرض باعتبار انطباقه علی المسافه بتوسّط الحرکه (یعنی چون مسافت که کم بالذات است بر زمان منطبق می شود زمان کم بالعرض است).

و یعرض ثانی القسمین فی تقسیمِ الکمِ الی المتصل و المنفصل و هو (ثانی) المنفصل ، فیهما لاوّلهما ای (تفسیر فیهما واولهما) لاوّلهما فیهما یعنی لاوّل هذین القسمین و هو المتصل فیهما ای فی الذاتی و العرضی.

و الحاصل ان الکم المنفصل یعرض للکم المتّصل الذاتی و الکم المتصل العرضی اذا العدد ممّا یعرض لجمیع الاشیاء.

اجتماع کم بالذات وبالعرض ۹۲/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اجتماع کم بالذات وبالعرض

کم چه متصل چه منفصل باشد تقسیم به دوقسم بالذات وبالعرض

کم متصل را هم بالـذاتش را توضـیح دادیم وهم بالعرضـش را وگفتیم که گاهی بالـذات وبالعرض دریک جا جمع می شوند؛ مثل زمان، اما کم منفصل را توضیح کامل ندادیم در این جا به توضیح کم منفصل بالعرض می پردازیم.

اجتماع کم بالذات وبالعرض :

اگر کم منفصـل بر کم متصـل عـارض شـود، کم متصـل می شـود کم بـالعرض چه کم متصـل بالـذات باشـد وچه کم متصـل بالعرض باشـد، چرا که بواسـطه کم منفصل آنرا انـدازه می گیریم. و طبق قاعـده آنچه که توسط ان انـدازه می گیریم می شود کم بالذات است وآنچه که اندازه اش مشخص می شود می شود کم بالعرض ولو کم بالذات باشد، خودش مقدار باشد.

ص: ۳۴

گاهی کم منفصل بالذات بر کم منفصل بالذات، یعنی عدد بر عدد عارض می شود؛ مثلا می گوییم خمسه عشـرات که خمس بر عشرات عارض شده وتعداد آنرا معین نموده است، که عشرات کم منفصل بالذات است وچون معروض خمس واقع شده وبا آن بیان می شود می گوییم کم منفصل بالعرض. پس عشرات که کم منفصل بالذات است کم منفصل بالعرض هم است.

مساله چهارم : نفی تضاد در کم

قبلاً بیـان نمودیم که جواهر باهم تضاد ندارنـد تضاد فقط در اعراض است، حالا می خواهیم بیان کنیم که همه ای اعراض هم

تضاد ندارنـد؛ مثلاً دوتا کم تضاد ندارنـد، سایر مقولات بایـد بررسـی شوند که کدام یک تضاد دارد وکدام تضاد ندارد؛ مثلا درکیف تضـاد است بین سواد وبیاض که کیف محسوس است تضاد وجود دارد و بین شـجاعت وجبن که کیف نفسانی اسـت هم تضاد وجود دارد.

خواص کم : یکی از خاصیت های کم این است که تضاد ندارد

خاصیت شی دو قسم است :

۱. خاصـیت حقیقی، خاصـیتی است که صـاحبش در آن شـریک نـدارد ؛ مثل ضـحک برای انسان که در غیر انسان یافت نمی شود.

۲. خاصـیت اضافی، خاصـیتی است که صاحبش در آن شریک دارد؛ مثل مستوی القامت بودن برای انسان که هرچند خاصیت انسان است ولی در سایر حیوانات هم یافت می شود مثلا پنگون هم مستوی القامت است.

گاهی اگرخاصـیت های اضافی را جمع کنیم خاصـیت حقیقی بوجود می آید؛ مثلا انسان بادی البشـره یعنی پوست بدنش پیدا است، مسـتوی القـامت یعنی راست قامت است و عریض الاضـفار یعنی ناخن هایش پهن است. وقت که این سه خاصـیت باهم جمع شوند می شود خاصه ای حقیقی انسان.

باتوجه به تعریف خاصه ای حقیقی واضافی نفی تضاد از خواص حقیقی کم نیست؛ چرا که جواهر هم تضاد ندارند. بله نفی تضاد نسبت به کیف از خواص کم نفی محسوب می شود. پس خاصه ای اضافی کم است.

بیان ابن سینا در شفا : شیخ درشفا برای کم دوتا خاصیت ذکر می کند ومی گوید این دوخاصیت اولی است درمقابل خاصیت ثانوی.

خاصیت اولی : خاصیت اولی آن است که بدون واسطه بر صاحب خاصیت حمل می شود؛ مثل تعجب که بی واسطه برانسان حمل می شود.

خاصیت ثانوی : خاصیت ثانوی آن ست که بواسطه ای خاصیت اول به صاحب خاصیت حمل می شود اما خاصیت اول بدون واسطه به صاحب خاصیت داده می شود مثل ضحک بواسطه ای تعجب بر انسان حمل می شود.

دو خاصیت اولی کم : یکی اینکه کم اندازه و دارد واندازه می گیرد، ما اشیا را با کم اندازه می گیریم ودیگری اینکه مضاده ندارد. این دوخاصیت بدون واسط برکم حمل می شود، کم خودش دارای اندازه است برای اینکه بگوییم کم اندازه دارد واشیاء را اندازه می گیرد نیاز نیست که چیزی را واسطه قرار دهیم، هم چنین تضاد نداشتن کم نیاز به واسطه ندار، خود کم متصف می شود به تضاد نداشتن.

دو خاصیت متولد : از دوخاصیت بالا ـ دوخاصیت دیگر متولد می شود، از خاصیت اول که کم دارای اندازه است تساوی ولاتساوی متولد می شود، بعبارت دیگر چون کم خودش مقدار است می تواند صاحبش را متصف نماید به تساوی ولاتساوی پس این خاصیت از اندازه داشتن بوجود می آید، که مشترک است بین دوکم متصل ومنفصل وخاصیت حقیقی است.

ص: ۳۶

از خاصیت دوّم که نفی تضاد درکم است نفی شدت وضعف زایده می شود؛ یعنی کم شدت وضعف ندارد بخاطر اینکه تضاد ندارد.

کم اشد واضعف را قبول نمی کند پس تشکیک را که از این جهت است نمی پذیرد، اما کیف اشد واضعف را قبول می کند وبنابر نظر صدرا واشراق تشکیکی است.

اختلاف ابن سینا با اشراق وصدرا : صدرا وشیخ اشراق شدت وضعف را جای راه می د هد که تشکیک باشد ولی ابن سینا شدت وضعف را درجای راه می دهد که اختلاف درنوع باشد.

بیان مطلب : ابن سینا درکیف شدت وضعف را قبول ندارد، درچند جای تعلیقات بیان نموده که اختلاف کیف شدید وکیف ضعیف به فصل شان است؛ مثلا اختلاف بیاض شدید با بیاض ضعیف به فصل شان است. ووقت که اختلاف اشیاء به فصل باشد انواع مختلف بجود می آید؛ یعنی بیاض شدید نوعی از کیف است وبیاض ضعیف نوعی دیگر از کیف است. و تضاد بین دوچیزی است که درجنس قریب اشتراک داشته باشند ولی قابل اجتماع نباشند یعنی اختلاف درنوع داشته باشند. بنابر این بیاض شدید بیاض ضعیف تضاد دارند؛ چرا که دونوع از کیف اند.

با توجه به بیان با لا- بین تضاد واختلاف درنوع رابطه ای مستقیم وجود دارد، هرجا تضادباشد اختلاف در نوع است و اگر چیزی اشد واضعف داشته باشد اختلاف در نوع دارد و قهرا تضاد دارد، واگر تضاد را برداریم اختلاف نوع که از این ناحیه می ایدبرداشته می شود.

ص: ۳۷

ابن سینا تضاد را درکم بر می دارد ومی گوید درکم تضاد نیست پس اختلاف درنوع از این ناحیه ندارد وشدت وضعف هم ندارد. پس ایشان نفی اشد واضعف را بر داشته بخاطربرداشتن تضاد، طبق مبنای خودش.

سوال : از این دوخاصت اولی کم که یکی تحمل تقدیر واندازه داشتن بود ودیگر نفی تضاد، کدام یک را می توانیم درتعریف کم بیاوریم؛ چرا که درتعریف شی همان طور که می توانیم فصل آنرا بیاوریم می توانیم خاصه را بیاوریم.

ابن سینا : ما می توانیم تحمل تقدیر واندازه داشتن را در تعریف کم بیاوریم ولی نفی تضاد را نمی توانیم درتعریف کم بیاوریم؛ چرا که جوهر هم تضاد را نمی پذیرد.

ان قلت : جوهر با عرض از تعریف خارج می شود

قلت : جنس هرچند درتعریف رسمی می آید ولی لازم نیست که در تعریف رسمی همیشه جنس بیاید در این صورت چنانچه عرض به عنوان جنس درتعریف نیاید چگونه نفی تضاد جوهر را خارج می کند.

قبلا گفتیم که نفی تضاد خاصیت اضافی برای کم است، این کلام ابن سینا شاهد است براین مطلب است.

متن : و قد یعرض الکم المنفصل بالذات للکم المنفصل بالذات کما فی قولنا خمس عشرات (پنج تا ده تا که مجموعش می شود پنجاه) فیصیر المنفصل بالذات منفصلا بالعرض (درعین اینکه بالذات است بالعرض هم است، نه اینکه بالذات بودنش تبدیل شود به بالعرض)

المسأله الرّابعه فی نفی التضاد عن الکمّ

و هو (نفی تضاد) من خواصّه (کم) الاضافیه لمشارکه الجوهر معه (کم) فی هذا الحکم (نفی تضاد)کما مر سابقا. (قبلا بیان شد که تضاد در جوهر نیست)

ص: ۳۸

قال فی الشفا نقلا عن بعض المتقدمین : انّ للکمیه خاصیّتین اولیین (یعنی خاصیت که بدون واسطه بر صاحبش حمل می شود) احدهما ان الکمیه یحتمل التقدیر و الاخری ان الکمیه لا مضاد لها. ثم إنّه قد یتولد من هاتین الخاصیتین خاصیّتان اخریان فیتولد من انّ الکمیه یحتمل التقدیر انّه یقال مساوٍ و غیر مساوٍ، و یتولد من انّها (کمیت) لا مضاد لها انّها (کمیت) لا تقبل الاشد و الاضعف.

ثم قال (ابن سینا) : فنقول نحن : إنّ الخاصیّه الاولی للکمیه هی التی منها (از طریق خاصیت اولی) ینقدح (بدست می آید) لنا الوقوف (اطلاع) علی معنی الکمیه و (تفسیر معنی الکمیت) انها (کمیت) لذاتها لا لشی ء اخر یحتمل ان یوقع فیها التقدیر (تعریف کمیت : کمیت لذاتها متحمل تقدیر است).

و امّا انّها (کمیت) لا مضاد لها فامر لا ینتقل الذّهن من الوقوف (اطلاع) علی (مضاده نداشتن) الی التفطن بماهیه الکم و کیف (چگونه می توانیم از خاصیت به ماهیت کم برسیم) و (حالیه) هذه (مضاده نداشتن) ممّا (خاصیت) یشارک (خاصیت) الجوهر فیها (خاصیت). فانّها (نفی تضاد) من الخواص التی بالقیاس (شاهد بر اضافی بودن این خاصیت) لا التی علی الاطلاق (یعنی کم بالقیاس به کیف این خاصت را دارد، نه مطلقا).

ص: ۳۹

دلیل بر نفی تضاد درکم ۹۲/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلیل بر نفی تضاد درکم

بحث دراین داشتیم که اولاً درکم تضاد نیست، و ثانیاً نفی تضاد از خواص اضافی کم است، مدعای دوم از بیان ابن سینا روشن شد.

دلیل برنفی تضاد : تضاد دو خصوصیت دارد یکی اینکه طرفین تضاد قابل اجتماع نیست، بنابراین وقت که طرفین جمع شود تضاد نیست چنانکه وقت طرفین جمع شود تضاد نیست، ودیگر اینکه بین ضدین غایت خلاف است مثلا بین سیاهی سفیدی غایت خلاف است اما ین سیاهی وزردی غایت خلاف نیست. باتوجه به این خاصیت هرجای غایت خلاف نباشد تضاد نیست.

ابن سینا از خاصیت اول برای نفی تضاد در کم متصل استفاده می کند واز خاصیت دوم برای نفی تضاد در کم منفصل، به این صورت که درکم متصل اجتماع است مثلا در جسم طبیعی حجم، سطح و خط هرسه جمع است، پس سه کم متصل در موضوع واحد جمع شده اند ووقت که اشیاء درموضوع واحد جمع شوند تضاد ندارند بنابراین درکم متصل تضاد نیست.

درکم منفصل غایت خلاف نیست مثلا دو وسه باید بین شان غایت خلاف باشد تضاد درست شود ولی بین هیج دو عددی غایت خلاف نیت مثلا بین یک وهزار غایت خلاف نیست چون عددی دیگر وجود دارد که ختلافش بایک بشتر از هزار است. پس درکم منفصل تضاد نیست.

ان قلت : شما چگونه غایت خلاف را درتضاد شرط می کنید در حالیکه سواد وبیاض که تضاد دارند هرکدام دارای درجات است وبین درجات شان غایت خلاف نیست.

ص: ۴۰

قلت : بین درجات سواد وبیاض تضاد نیست بلکه بین خود سواد وبیاض تضاد است، جای که سواد صدق می کند با جای که بیاض صدق می کند تضاد است. بین اصل سواد وبیاض تضاد است نه بین درجات شان.

بیان ابن سینا درمقاله هفتم الهیات شفا : وقت که سفیدی کدر شود رنگ طوسید مثلا پدید می آید و اگر رنگ طوسی را کدر تر نماییم رنگ دیگر بوجود می آید ولی وقت که به سیاهی رسیدیم هرکارش کنیم سیاهی صادق است، ولودرجه اش را بالاببریم برخلاف زرد که اگر درجه ش را بالا ببریم می شود رنگ دیگر. پس وقت که به سیاهی برسیم به هردرجه اش سیاهی صادق است. به هیمن خاطر بین سیاهی وسفیدی که تضاد است، امّا سیاهی با رنگ دیگر تضاد ندار، سفیدی هم با رنگ دیگر تضاد ندار؛ چرا که رنگ های دیگر وقت که درجه اش کم وزیاد شود به رنگ دیگر بدل می شود.

قبلاً درباب جواهر بحث کردیم که باید همه ای عوارض برجواهر عارض شوند. جای چند سوال در این باره است :

سوال اول : آیا می شود چند عرض در محل واحد حلول نمایند یا اینکه ممکن نیست، بلکه باید هراکدام محل جدا گانه داشته باشد.

سوال دوم : اگر چند عرض در محل واحد حلول کنند آیا موضوع همه می تواند محل آنها باشد، واگر می تواند آیا مستقیماً همه اعراض بر موضوع واحد وارد می شود یکی از اعراض بدون واسطه عارض می شود وبقیه بواسطه ای آن؛ مثلاـ خط بر سطح وارد می شود وسطح بر حجم وحجم برجسم طبیعی ؟

ص: ۴۱

سوال سوم : آیا اگر اعراض با واسطه هم درمحل واحد جمع شود دلالت برنفی تضاد شان می کند؟

از استدلال ابن سینا برنفی تضاد درکم متصل، سه مطلب استفاده می شود، که می تواند پاسخ سوالات فوق باشد.

مطلب اول : خط، سطح وحجم هر سه درجسم طبیعی حلول می کنند، منتها سطح بواسطه حجم وخط هم بواسطه ای سطح درجسم طبیعی حلول می کند.

مطلب دوم : جسم طبیعی موضوع است هم برای حجم هم برای سطح وهم برای خط. پس موضوع هرسه عارض جسم طبیعی است ولو یکی بواسطه ای دیگری، سطح بواسطه حجم وخط هم بواسطه ای سطح.

مطلب سوم : اجتماع دوشیء درموضوع واحد ولو با واسط هم باشد منافی با ضدیت است. پس خط، سطح وحجم که با واسطه درجسم طبیعی اجتماع کرده اند تضاد ندارند.

استدلال خواجه برنفی تضاد درکم :

خواجه برای نفی تضاد به همان بیان ابن سینا اشاره می کند ومی گوید :

الف) درکم متصل اجتماع سه کم متصل _ خط، سطح وحجم _ درموضوع واحد که جسم طبیعی باشد منافات دارد با تضاد داشتن شان؛ یعنی اجتماع درموضوع واحد مانع تضاد است.

ب) درکم منفصل نفی شرط تضاد که غایت خلاف است دلالت می کند که درکم منفصل تضاد نیست؛ چرا که درکم منفصل غایت خلاف نیست.

متن : ثم احتّج (شیخ) علی نفی المضادّه : (استدلال برای نفی تضاد درکم متصل :) بانّ الکمّیات المتّصله قد تتوافر معاً فی موضوعٍ واحدٍ و (حالیه/ استنافیه) بعضها (کمیات) نهایات بعض، (استدلال برای نفی تضاد درکم منفصل :) و انّ المنفصلات کیف (استفهام انکاری) یمکن ان یفرض لواحد منها ضدّ و ایّ شی ء (مبتدا) وضع ضد الاثنین او الثلاثه من جملتها (از میان کمیات منفصل) مثلا، فهناک (خبر) شی ء (عددی پیدا می شود) هو ابعد مشاکله للاثنین و الثلاثه و هو (شیء) العدد الازید منه (شیء اول، عدد اول) انتهی.

ص: ۴۲

و فيه (كلام ابن سينا، صدر كلامش كه نفى تضاد دركم متصل نمود) دلاله على (١) انّ الجسم التعليميّ و السّطح و الخط جميعا حاله فى الجسم الطبيعى لكن بعضها بتوسّط بعض (٢) و ان الجسم الطبيعى موضوع لها (سه تا) جميعا كما مر فى مباحث الجواهر (٣) و ان الاجتماع بالتوسّط أيضا ممّا ينافى الضديّه.

و الى هذه الحجه (كه ابن سينا بر نفى تضاد دركم متصل ومنفصل بيان كرد) اشار المصنف بقوله : (مبتدا) و فى حصول المنافى اى (تفسر منافى) الاجتماع فى الموضوع فى المتصلات (اجتماع درموضوع واحد منافى ومانع ضديت است) و (عطف برحصول) عدم الشرط اى (تفسيرشرط) غايه الخلاف فى المنفصلات (متعلق شرط) دلاله (خبر) على انتفاء الضدّيه فى الكم مطلقا (چه كم متصل چه كم منفصل) .

شدت وضعف متوقف است بر تضاد ۹۲/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : شدت وضعف متوقف است برتضاد

گفته شد يكى از خاصيت هاى كم نفى تضاد است، دوتا كم با هم تضاد دارند، از اين خاصه خاصه اى ديكرى متولد مى شود وآن خاصيت اين است كه كم قبول شدت وضعف نمى كند.

بيان شد كه كم بر منباى ابن سينا قبول شدت وضعف نمى كند، طبق بيان ايشان دركيف هرچند شدت وضعف است ولى اختلاف شديد با ضعيف به تباين است، شديد وضعيف دونوع متباين اند، اما به نظر صدرا وشيخ اشراق دركيف شدت وضعف است واختلاف شديد وشعيف به تشكيك است، نه درحقيقت وماهيت شان.

ص: ۴۳

هرجاى تضاد است شدت وضعف است، چه شدت وضعف را تشكيكى توضيح دهيم وچه بنحو ديگر توضيح دهيم. پس هرجاى تضاد باشد شدت وضعف است يعنى شدت وضعف متوقف بر تضاد است؛

مثلاًحرارت وبرودت تضاد دارند، وحرارت شديد حرارتى است كه فاصله اش از احد الضدين ــ يعنى برودت ــ بشتر باشد وحرارت ضعيف حرارتى است كه فاصله اش از احد الضدين ــ يعنى برودت ــ كمتر باشد. پس شدت وضعف متوقف است بر تضاد. بنابر اين اگر گفتيم دركم تضاد نيست شدت وضعف هم نبيست.

زياده ونقصان وكثرت وقلت متوقف بر تضاد نيست، بناير اين كم هرچند زياده ونقصان دارد وكثرت وقلت را هم مى پذيرد ولى شدت وضعف ندارد چرا كه شدت وضعف متوقف است بر تضاد، نه زياده ونقصان ويا كثرت وقت.

مسالهء پنجم :

اين مساله درباره اى كم متصل قار است كه سه قسم دارد؛ خط، سطح وجسم تعليمى. كم متصل غير قار فعلاـ مورد بحث

نیست.

این سه قسم کم متصل قار وقت که درخارج موجود است برماده که جسم طبیعی است عارض می شود. حجم بـدون واسطه ولی خط وسطح با واسطه ای حجم. پس درخارج این سه تا کم ماده دارد یعنی بـدون جسم طبعی نمی توانیم خط، سطح وحجم را پیدا کنیم. بله در ذهن می شود خط، سطح وحجم بدون ماده باشد؛ مثلا مکعب را که می تواند درماده ای گل باشد درماده ای مموم باشد بـدون ماده تصور کنیم شکل. در هندسه همین جسم تعلیمی بـدون ماده، سطح وخط بدون ماده مورد بحث است؛ مثلا گفته می شود : مکعب بطور کلی، مربع به صورت کلی حکمش چنین است، نه شکل خاص.

تقسیم علوم نظری :

علمای قدیم درتقسیم علوم نظری به سه قسم چنین می گویند : علم نظری یا موضوعش ذ هنا وخارجا مادی است وآن علم طبیعی است که موضوعش جسم طبیعی است، جسم طبیعی درخارج وذهن مادی است، یا موضوعش درخارج مادی است ولی درذهن بدون ماده است وآن علم تعلیمی یعنی ریاضیات است، که موضوع آن درخارج مادی است ولی در ذهن احتیاج به ماده ندارد؛ مثل مقدار درریاضی واشکال در هندسه ویا موضوعش هم درخارج وهم درذهن خالی از ماده است؛ مثل علم الهی که موضوعش درخارج وذهن مجرد است.

باتوجه به بیان بالا علم ریاضی قوامش به این که موضوعش در خارج مادی ودر ذهن مجرد باشد.

جسم تعلیمی وخط وسطح ولو در خارج مادی است ولی در ذهن می تواند مجرد باشد، بعبارت دیگر خط، سطح وحج لابشرط ازماده موضوع ریاضی است، نه خط، سطح وحجم بشرط لای از ماده، که مقید باشند به نداشتن ماده. پس خط، سطح وحج نسبت به ماده می توانند لابشرط باشند وبحث ما درهمین است.

لاهیجی : انواع کم متصل را می توانیم به ریاضی نسبت دهیم وبگوییم کم که درتعلیمیات مورد بحث است چرا که درتعلیمیات ماده اش را لحاظ نمی کنیم.

خلاصه : چه بگویم کم متصل را بدون ماده لحاظ کنیم وچه بگوییم منسوب کنیم به ریاضی به یک معنا است یعنی می توانیم بدون ماده لحاظ کنیم.

وجه تسمیه علوم ریاضی به تعلیمی: اینکه به علم ریاضی تعلیمی گفته اند به این جهت است که علمای قدیم در تعلیم وآموزش ابتدا ریاضیات را آموزش می دادند، چرا که تعلیم ریاضی هم ریاضت است برای نفس، هم باتعلیم ریاضی نفس با تقیینیات انس پیدا می کند وهم مغالطه در ریاضیات نیست؛ به این جهت که اولا در ریاضیات هم شکل در مقابل انسان است ونمی شود مغالطه کرد، ثانیا ریاضیات دقیق است ومغالطه در آن نیست و ثالثا ریاضیات منظم است ووقت که نظم بهم بخورد انسان متوجه می شود ولذا نمی شود مغالطه کرد.

ص: ۴۵

متن : ثم اشـار (مصـنف) الى الخـاصه المتولـده من نفى التضـاد بقوله : و يوصف اى الكم بالزيـاده و الكثره و مقابلهما (زياده وكثرت يعى نقيصه وقلت)، دون الشـده و مقابلها (شـدت يعنى ضـعف).(تعليل براى يوصف :) فانّه يقال : هـذا الخط ازيد او انقص من ذلك الخط (دركم متصل كثرت وقلت نيست، مگر بواسـطه اى عـدد، ولـذا كثرت وقلت را ذكر نكرده است) و ان هـذا العـدد ازيـد و اكثر او انقص و اقل من ذلك العـدد. (تعليل براى لايوصف بالشـده وضـعف :) و لا يقال : إن هذا الخط او العدد، اشد او اضعف من ذلك الخطّ او العدد، والسبب فى ذلك هو انّ الشدّه عباره عن بُعد (فاصله) احد الضدين (حرارت) عن الضـدّ الاخر (برودت). و (عطف بر الشـده) الضـعف عباره عن قربه (احـد الضـدين) منه (ضـد الاخر)، كما يقال هـذه الحراره اشـد من تلـك الحراره فـان معنـاه انّ هـذه الحراره ابعـد بالقياس الى البروده من تلك الحراره و تلك الحراره اقرب الى البروده من هـذه الحراره و كـذا الحال فى قولنا هـذا السواد اشـد من ذلك السواد فان معناه (قول ما) ان هـذا ابعد من البياض و ذلـك اقرب إليه (بيـاض) الى غير ذلـك من الامثله.فتحقّق الشـده و الضّعف فى شـى ء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزياده و الكثره و مقابليهما (كه اين ها متوقف بر تضاد نيست) فتدبّر.

المسـأله الخـامسه فى ان كلاـ من الجسم التعليمى و السّـطح و الخـط، و إن كان فى وجوده (يعنى درخارج) محتاجا الى الماده لكن يمكن اعتبـاره من حيث هو هو (بيـان من حيث هوهو :) من غير التفـات الى الماده (يعنى ماده اش را لحاظ نمى كنيم كه بشود لابشرط، نه اينكه ماده اش را نفى كنيم كه بشود بشرط لا) بحيث يكون من هذه الحيثيه مناطا لكثير من الاحكام (احكام رياضـى) فـان العلوم الرياضـيات كلهـا مبنيّه على هـذا الاعتبـار (اشاره به اعتباره) الماخوذ من هـذه الحيثيه (اشاره به من حيث هوهو).

ص: ۴۶

و الی هذا اشار (مصنف) بقوله : و انواع المتصل ؛ ای القار ــ و هی الجسم التعلیمی و السّطح و الخط ــ قد تکون تعلیمیه؛ ای (بیان تعلمیه، که یای دوم آن یای نسبت است) مأخوذه بحیث تنسب الی التعالیم (یعنی منسوبا الی التعلیمی) و هی (تعالیم) العلوم الریاضیه (تعلیل برای اینکه چرا تعلیمی این طور تفسیر نمود :) لکونها (انواع متصل) موضوعه لها (تعالیم).

و انّما سمّیت (علوم ریاضیه) بالعلوم التعلیمیّه و التعالیم، لانّهم (علمای سابق) کانوا یبتدءون بها (ریاضیات) فی تعلیم مبتدیتهم (۱) ریاضه للنفوس (۲) و تانیسا لها بالیقینیات (۳) و تبعیدا لها عن الغلط (تعلیل برای تبعیدا ... :) لکونها (تعلیمیات) علوما دقیقه و مع ذلک (علوم دقیق است) متسقه (منظم است) قلّما یضلّ الفکر فیها (تعلیمیات)

اشتراک واختلاف انواع کم ۹۲/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اشتراک واختلاف انواع کم

گفته شد که کم متصل چه خط باشد، چه سطح وچه حجم درخارج همراه ماده است؛ خط درخارج همراه سطح است، سطح همراه حجم وحجم همراه جسم طبیعی. پس خط، سطح وحجم در این مشترک اند که درخارج همراه ماده است همین طور درتعقل انواع کم متصل اشتراک دارند، امّا در تخیل اختلاف دارند.

توضیح مطلب : انواع کم متصل هرگاه در خارج باشند اختلاف ندارند؛ خط همراه سطح است، سطح همراه حجم است وحجم همراه جسم طبیعی. پس انواع کم متصل بلحاظ عروض برمعروض در خارج مشترک اند، همین طور درتعقل بلحاظ اعتبارات که برای انواع کم متصل قار است اختلاف وجود ندارد؛ عقل ما می تواند خط، سطح وحجم را لابشرط اعتبار کند، چنانکه می تواند بشرلا اعتبار نماید، امّا در تخیل اعتبارات که برای انواع کم متصل وجود دارد اختلاف وجود دارد؛ چرا که خیال می تواند خط، سطح وحجم را لابشرط اعتبار نماید، ولی خط وسطح را نمی تواندن بشرط لا اعتبار کند فقط حجم را می تواند بشرط لاـ اعتبار کند. پس در انواع اعتبارات که برای کم متصل است، بلحاظ برخی اعتبارات اختلاف وجود دارد، دراعتبار لابشرط بین انواع کم اختلاف وجود ندارد، هم عقل وهم خیال هردو می تواند خط، سطح وحجم را لابشرط اعتبار نماید، ولی بلحاظ اعتبار بشرط لا اختلاف وجود دارد حجم را هم خیال وهم عقل می توانند بشرط لا اعتبار نماید ولی خط وسطح را فقط عقل می تواند بشرط لا اعتبار نماید امّا خیال نمی تواند خط وسطح را بشرط لا اعتبار نماید.

ص: ۴۷

به بیان دیگر بین عقل وخیال اختلاف وجود دارد؛ عقل می تواند کلی را درک نماید ولی خیال نمی تواند کلی را درک نماید، به همین جهت عقل می تواند خط، سطح وحجم را بشرط لا، کلی ومجرد از همه ای عوارض اعتبار نماید چنانکه می تواند این امور را لابشرط اعتبار نماید، امّا خیال فقط می تواند انواع کم متصل را لابشرط اعتبار نماید ولی نمی تواند خط وسطح را بشرط لا، بشرط عدم توجه به معروض وکلی اعتبار نماید(۱).

ان قلت : فرق بین خط، سطح وحجم نیست، اگر خط وسطح بشرط عدم اضافه به معروض قابل درک برای خیال نیست، باید حجم هم بشرط عدم اضافه به معروض وبشرط لا قابل درک برای خیال نباشد؛ چرا که خط، سطح وحجم هرسه عرض اند ونیاز به معروض دارند، اگر خیال نمی تواند خط وسطح را بشرط عدم اضافه به معروض لحاظ نماید حجم را هم نمی تواند بشرط عدم اضافه به معروض اعتبار نماید.

قلت : بین خط وسطح با حجم فرق است، خط وسطح بشرط لا برای خیال قابل درک نیست ولی حجم بشرط لا برای خیال قابل درک است، هرگاه به وجدان مراجعه نماییم می بینیم که حجم را بدون توجه جسم طبیعی درک می کنیم(۲).

۱- (۱) . طبق مبنای مشاء عقل مجرد و خیال مادی است وبخش از مغزماده ای آن است، ولذا عقل می تواند هم لابشرط درک نماید وهم بشرلا وکلی ولی خیال نمی تواند بشرط لا وکلی درک نماید. همین مبنای مادی بودن خیال موجب اغلاق در متن و اشکالات وجواب های شده که بین قوشجی ولاهیجی ردّ وبدل شده. .

۲- (۲) . ظاهرا همان مبنای مشاء در باب مادی بون خیال سبب شده که بین خط وسطح با حجم فرق گذاشته شود، درحالیکه منطقاً فرق وجود ند ارد.

متن : و ان (وصلیه)کانت تلک الانواع (خط، سطح وحجم) مختلفه بنوع من الاعتبار (در اعتبار لابشرط اختلاف ندارند، امّا در نوع دیگری از اعتبار که بشرط لا باشد اختلاف دارند) و هو (نوع از اعتبار) ان الجسم التعلیمیّ من جملتها (انواع) کما یمکن اعتباره من حیث هو هو و هو اعتباره لا بشرط شی ء (ای من غیر التفات الی الجسم الطبیعی) یمکن اعتباره بشرط لا شی ء (ای بشرط تجرد عن الجسم الطبیعی) و قد مرّ الفرق بینهما (لابشرط وبشرط لا) سابقا بخلاف السطح و الخط فانّه لا یمکن اعتبارهما بشرط لا شی ء فانّا لا یمکننا ان نتخیل بعدا ممتدّا فی جهتی الطول و العرض مجردا عن الامتداد العمقی فیمتنع تخیّل السّطح بشرط عدم الجسم التعلیمی؛ اعنی ان یکون صوره السّطح حاصله فی الخیال و لا یکون صوره الجسم التعلیمی حاصله فیه (خیال) بل المتخیل لنا عند تخیلنا السّطح هو الجسم التعلیمی المتناهی و یکون طرفه سطحا و انّما قیدنا بالمتناهی اذ لا یمکن تخیل الغیر المتناهی) بین لاهیجی وقوشجی در این جا اختلاف است، لاهیجی می گوید صورت غیر متناهی در خیال ما رسم نمی شود، چون خیال ماده دارد، بخش از مغز ماده ای آن است، ولی قوشجی می گوید صورت غیرمتناهی درخیال رسم می شود) کما لا ـ یمکن وجوده بل الممکن انّما هو تعقله فقط و کذا الکلام فی الخط (یعنی خط را هم می شود لابشرط تخیل کرد ولی بشرط لا نمی شود تخیل نمود) بل فی النقطه أیضا و ان لم یکن ممّا نحن بصدده

فرق جسم تعلیمی با خط وسطح ۹۲/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فرق جسم تعلیمی با خط وسطح

گفته شد که انواع کم متصل قار که خط، سطح وحجم باشند هرچند که در خارج با ماده است ولی در ذهن می شود بدون ماده باشد؛ یعنی می شود بگونه ای عتبار نماییم که همراه ماده نباشد.

بیان مطلب : وقت که کم متصل در ذهن ما بیاید دوصورت دارد یا با عقل تعقل می نماییم ویا با خیال

تخیل می کنیم :

(۱)درصورت که با عقل تعقل نماییم دو گونه اعتبار برای هریک از انواع کم متصل ممکن است؛ هم

می توانیم خط، سطح وحجم را بشرط لا وعاری از همه ای ملحقات وعوارض لحاظ نماییم، بعبارت دیگر می شود این امور را کلی تعقل نماییم، بعبارت سوم می شود خط فقط، سطح فقط وحجم فقط را تعقل نماییم، چنانکه می شو این امور را لابشرط از ملحقات وعوارض لحاظ نماییم، بعبارت دیگر می شود خط، سطح وحجم را من حیث هو ومن غیر التفات الی الغیر تعقل نماییم، بعبارت سوم می شود خط، سطح وحجم را جزئی تعقل نماییم.

(۲) هرگاه با خیال تخیل نماییم خط وسطح باجسم تعلیمی فرق دارد، خط وسطح را فقط می شود لابشرط تخیل نماییم، بعبارت دیگرمی توانیم خط وسطح را من حیث هو ومن غیر التفات الی الغیر تخیل نماییم وبعبارت سوم می شود این دوتا را جزئی تخیل نماییم، امّا نمی توانیم خط وسطح را بشرط لا، خط فقط وسطح فقط ویا خط وسطح کلی تخیل نماییم، درحالیکه جسم تعلیمی را می شود لابشرط، من حیث هو وجزئی تخیل نماییم چنانکه می شود بشرط لا، حجم فقط وعاری از ماده لحاظ نماییم.

ص: ۵۰

ایراد اوّل : گفته شد که غیر متناهی را نمی توانیم تخیل نماییم فقط می توانیم صورت متناهی را تخیل کنیم ولی قوشجی می گوید همان گونه که ما کوه بزرگ را تخیل می کنیم وصورت خیالی در ذهن ما به تناسب کوچک می شود می توانیم امر نامتناهی را تخیل نماییم وصور خیالی در ذهن ما متناهی باشد؛ چرا که لازم نیست بین صورت وذی الصورت تساوی باشد.

جواب : مراد از تصور نا متناهی که در خیال ممکن نیست این است که خود صورت نا متناهی باشد، نه اینکه مضاف الیه آن نامتناهی باشد،

ایراد دوّم : شما دچار تناقض گویی شدید یک بار می گویید تخیل خط ممکن نیست وبار دیگر می گویید تخیل خط ممکن است.

جواب : تناقضی درکار نیست، اینکه می گوییم تخیل خط ممکن نیست خط بشر لا مراد است واینکه می گوییم تخیل خط ممکن است خط لابشرط است که مجموعه ای خط، سطح وحجم را در ذهن می آوریم ولی سطح وحجم را لحاظ نمی کنیم

متن : فهذه الامور ــ اعنی : النقطه و الخط و السّطح ــ انّما یمکن تعقلها علی وجه کلّی (یعنی بشرط لا) و لا یمکن تخیّلها ای (تفسیر علی وجه کلی) من حیث هی نقطه فقط و خطّ فقط و سطح فقط و ان امکن تخیّل کل منهما (منها، ظ) من حیث هو هو اعنی انه یمکن تخیل السّطح من حیث هو من غیر التفات الی الجسم التعلیمی و ان کان (جسم تعلیمی) معه (سطح) و تخیل الخطّ من غیر التفات الی السّطح و ان کان (سطح) معه (خط) و تخیل النقطه من غیر التفات الی الخطّ و ان کان (خط) معها (نقطه) فامّا الجسم التعلیمی فانه یمکن تخیله فقط؛ ای بشرط تجرده عن الجسم الطبیعی کما یمکن تخیله من حیث هو ای من غیر التفات الی الجسم الطبیعی هذا خلاصه ما افاده المحقق الشریف

ص: ۵۱

و المراد بتخيل الغير المتناهی ان یکون الصوره الخیالیه غیر متناهیه فلا یرد ان مساواه الصوره لذی الصوره غیر لازمه فلم لا یجوز ان یکون الجسم المتخیل غیر متناه و صورته الحاله فی القوه متناهیه علی ما توهّمه الشارح القوشجی کیف (چگونه ایراد قوشجی وارد باشد) و اذا کان صورته متناهیه و هو فی الوجود متناه فاین الجسم المتخیّل الغیر المتناهی

و المراد بتخیل الخطّ مثلا من غیر التفات الی السطح انما هو اعتبار الخیال (فاعل اعتبار) من جمله هذا المتخیّل الّذی هو مجموع السّطح و الخطّ ایّاه (مفعول اعتبار) و التفاته (خیال) إلیه (خط) من غیر ان یعتبر السطح معه فیکون صوره السّطح أیضا (همان طور که صورت خط حاصل است) حاصله فی الخیال لکنها (صورت سطح) لیست ملتفتاً إلیها فی هذه الملاحظه، فلا منافاه بین امکان تخیل الخطّ بهذا المعنی و بین عدم امکان تخیّله علی ما توهّمه الشارح القوشجی أیضا (همان طور که توهم قبل را کرده بود) فانّ المراد (مراد از عدم امکان تخیل) هو عدم امکان تخیل الخطّ فقط (بیان فقط :) من دون ان یکون صوره السّطح حاصله فی الخیال کما بیّنا

اثبات عرضیت کم ۹۲/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اثبات عرضیت کم

مقولات ده تا است یکی از این مقولات ده گانه جوهر است و نه تای دیگر عرض، یکی از این نه تا کم است پس کم عرض است، ولی خواجه برای عرضیت کم دلیل اقامه نموده است.

ص: ۵۲

سوال : دلیل برعرضیت کم چیست؟

جواب : خواجه دو دلیل برای عرضیت کم اقامه نموده است دریک دلیل خود کم را ملاحظه نموده، کار به اقسامش ندارد، وبا ملاحظه ای خود کم عرضیت آنرا اثبات نموده است ودردلیل دیگر کم را به متصل ومنفصل تقسیم نموده است ومتصل را به قار وغیر قار تقسیم نموده است و باتوجه به اقسام پنج گانه ای کم عرضیتش را بیان نموده است

شارحین دیگر غیر از لاهیجی دلیل اول خواجه را ناظر به عرضیت انواع کم داسته اند وسپس برخواجه اشکال نموده اند، ولی لاهیجی دلیل اول خواجه را ناظر به خود کم دانسته است و دلیل دوم ایشان را مربوط نموده است به انواع کم، و می گوید ایراد کار شارحین دیگر این است که دلیل اول خواجه را ناظر به انواع کم می دانند به همین خاطر اشکال می کنند، درحالیکه دلیل اوّل مربوط به خود کم است وهیچ اشکالی بر خواجه نیست.

دلیل اوّل بر عرضیت کم : ذات شیء را گاهی توسط ذاتیاتش می شناسیم و قت که آن شیء مرکب از جنس وفصل باشد وگاهی از لوازم ذات که ریشه در ذات دارد زمانیکه شی بیسیط باشد؛ چرا که و قت با ماهو از چیز سوال می شود از ذات آن شیء سوال می شود وآنچه که در جواب ماهو می آید یا ذاتیات است اگر آن شی مرکب از جنس وفصل باشد ویا لوازم ذات

که ریشه در ذات دارد در صورت که شی بسیط باشد.

درباب کم وقت که از ماهوی آن سوال می شود، آنچه که در جواب ماهوالکم می آید خصوصیات کم است از قبیل قبول نمودن قسمت بالذت و...، امّا جوهریت درپاسخ نمی آید درحالیکه اگر کم جوهر بود باید جوهریت در پاسخ ماهوالکم می آمد.

قیاس : اگر کم جوهر باشد باید در تعریف کم جوهر بیاید در حالیکه چنین نیست، یعنی تالی باطل است پس کم هم جوهر نیست یعنی مقدم هم باطل است.

شارحین دیگر : شارحین دیگر چون این استدلال را ناظر به انواع کم دانسته اند در مقدم قیاس بجای جوهر انواع کم را قرار داده اند؛ مثلاً گفته اند استدلال خواجه چنین است : اگر جسم تعلیمی جوهر باشد باید در تعریف جسم تعلیمی بیاید لکن التاطلی فالمقدم مثله. ویا اگر خط، سطح و... جوهر باشد باید در تعریف خط، سطح و... جوهر بیاید درحالیکه چنین نیست پس خط، سطح و... جوهر نیست.

اشکال : اینکه در تعریف جسم تعلیمی، خط، سطح و... جوهر نیامده است شاید به این جهت است که آنچه در تعریف امده عوارض اند نه ذاتیات که در جواب ماهو می آید.

لاهیجی : اگر این استدلال خواجه را ناظر به خوکم بدانیم نه ناظر به انواع کم چنین اشکالی لازم نمی آید، و استدلال خواجه ناظر به خوکم است نه ناظر به انواع آن. پس اشکالی بر کلام خواجه وارد نیست.

دلیل دوّم بر عرضیت انواع کم : کم یا منفصل است ویا متصل، کم متصل یا غیرقار است که عبارت است از زمان و یا قارّ است که سه تا است جسم تعلیمی، سطح وخط. در این دلیل عرضیت تک تک انواع کم را اثبات می کنیم که قهراً عرضیت کم هم اثبات می شود.

ص: ۵۴

عرض بودن جسم تعلیمی : وقت که جسمی را ملاحظه می کنیم می بینیم که شخص آن جسم یعنی صورت جسمیه ای آن عوض نمی شود ولی شخص جسم تعلیمی که مقدار واندازه ای آن جسم عوض می شود. وآنچه که عوض می شود غیر از آنچیزی است که عوض نمی شود. پس جسم تعلمی غیر از صورت جسمیه است.

توضیح مطلب : در هرجسم یک صورت جسمیه داریم که مبهم است وجسم تعلیمی می اید اندازه ای آنرا تعیین می کند. شخص صورت جسمیه عوض نمی شود ولی شخص جسم تعلیمی عوض می شود؛ مثلا ـ این مموم که به صورت کره است مکعب می شود، توجه که داریم که شخص صورت جسمیه عوض نمی شود، مموم باز هم مموم است، ولی شخص جسم تعلیمی عوض می شود، کره تبدیل می شود به کعب. پس جسم تعلیمی عوض می شود ولی شخص صورت جسمیه عوض نمی شود پس صورت جسمیه غیر از جسم تعلیمی است، وصورت جسم جوهر است جسم تعلمی هم اگر جوهر باشد یا باید خود همان صورت جسمیه باشد ویا ذاتی آن، در حالیکه جسم تعلیمی نه نفس صورت جسمیه است ونه ذاتی آن و الاّ با تغییر جسم تعلیمی صورت جسمیه خاص هم تغییر می کرد.

متن : المسأله السّادسه فی اثبات عرضیّه الکم و سلک المصنف فی ذلک) دراین مساله) طریقین :

(الف) الاوّل اثبات عرضیّه الکم المطلق بما هو کم من غیر التفات الی انواعه لانّه اذا ثبت عرضیه الطبیعه ثبت عرضیه جمیع افرادها و الی هذا الطریق اشار بقوله : وتخلف الجوهریّه عما یقال فی جواب ما هو یعطی عرضیّته ای عرضیه الکمّ مطلقا.

ص: ۵۵

بیـان ذلـک انّ السؤال بمـا هو؟ سؤال عن حقیقه الشـی ء، فما یقال فی جوابه (ماهو) ینبغی ان یکون منبئا عن حقیقته و المنبئی عن حقیقه الشی ء (۱) اذا کان الشـی ء مرکبا من الجنس و الفصل انّما هو حـدّه المرکب منهما (۲) واذا کان (شـیء) بسیطا لا ترکیب فیه کمـا فی الاجنـاس العـالیه انّما هو حـدّه الماخوذ من لوازمه الـذاتیه انتزعه من حاق الشـی ء فانه فی افاده کنه الشـی ء لیس باقل من الحـدّ المرکب من الجنس و الفصل کما ثبت فی موضـعه (رک: منطق اشارات، ص۳۰) و صرّح به الشیخ و حد الکم کما عرفت ما یقبل القسمه لذاته علی المشهور او امر اخر مما هو مأخوذ من خواصه الذاتیه التی قد مرت و قد تخلف عنه (کم) ما یـدلّ علی الجوهریّه کما لا یخفی علی من نظر فیه (کم، تعریف کم)(مقدم :) فلو کان جوهرا (تالی:) لما تخلّف عنه (کم، تعریف)

وهـذا الّذی حملنا کلامه علیه و هو الظاهر من کلامه اولی مما حمله علیه الشارحون و هو ان معنی الجوهریّه قد تخلف عما یقال لاـ فی جواب السؤال عن نوع نوع من الکم ای عن حـد الجسم (جسم تعلیمی) و السّـطح و الخطّ و الزمان و العـدد ثم اعترضوا علیه بمنع بطلاـن التالی و ان ما ذکر فی تعریفات هـذه الانواع مما تخلف معنی الجوهریه عنه لعله من قبیل الخواص التی لا یقال علیها فی جواب ما هو.

(ب) الثانی اثبات عرضیه کل نوع من انواع الکمّ علی حده (۱) اما عرضیه الجسم التعلیمی فالدلیل علیه هو تبدّله (جسم تعلیمی) مع بقاء الجسـمیّه المشـخّصه کما نشاهد فی الشـمعه المدوره (کره) تاره و المکعّبه اخری الی غیر ذلک من الاشـکال مع بقاء جسمیّتها المعینه. وهذا المتبدل هو نفس مقدار الشمعه المسمی بالجسم التعلیمی لا امرا آخرا عارض له اذ لا نعنی بمقدار الشمعه الا هذا الطول و العرض و العمق باعیانها. فهذا المقدار یزول و (حالیه) الجسـمیه باقیه فلو کان (جسم تعلیمی) جوهرا لکان اما نفس هـذه الجسـمیّه و اما ذاتیا لها (جسـمیت) و علی ای التقدیرین (جسـمیت باشد یا ذاتی جسـمیت) یمتنع بقاؤها (صورت جسـمیه) مع زواله (جسم تعلیمی) و الی هذا (بیان) اشار بقوله و التبدّل (جسم تعلیمی) مع بقاء الحقیقه (جسمیت، صورت جسمیه)

ص: ۵۶

دلایل خاص عرض بودن تک تک انواع کم ۹۲/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلایل خاص عرض بودن تک تک انواع کم

بحث در این داشتیم که کم چه متصل باشد چه منفصل عرض است، نه جوهر، برای این مدعا خواجه دوگونه دلیل اقامه می کند یکی دلیل عام که بیان شد و دیگری دلیل خاص که عرض بودن تک تک انواع کم را با دلیل جدا اثبات می کند.

بیان عرض بودن سطح : اگر چیزی را برای امری بادلیل اثبات نمودیم آن چیز ذاتی آن امر نیست وما تناهی را برای جسم بواسطه دلیل اثبات می کنیم پس تناهی عرضی است برای جسم وسطح هم توسط تناهی برای جسم اثبات می شود پس سطح هم عرضی است

دلیل عرض بودن خط : اگر خط ذاتی می بود جدا نمی شد از ذی ذات، در حالیکه درکره خط واقعی نداریم. پس خط ذاتی نیست.

قائلین به جزء لایتجزی کره را درحقیقت کره نمی دانند؛ چرا که معتقد اند اجزای لایتجزی کنار هم قرار گرفته است واین اجزا خط را می سازد، ولی کره حقیقی که یک امر متصل است خط حقیقی ندارد، بله می توانیم در آن خط فرض نماییم.

دلیل عرض بودن زمان : زمان درجای است که حرکت باشد چرا که زمان مقدار حرکت است وحرکت عرض. پس زمان محتاج به عرض است ومحتاج به عرض عرض است بنابر این زمان عرض است.

بیان عرض بودن عدد : عدد از وحدات ساخته شده است؛ مثلا چهار از چهار واحد ساخته شده، ووحدت عرض است. پس عدد که از وحدات ساخته شده عرض است؛ چرا که از عرض عرض ساخته می شود.

ص: ۵۷

تذکر: وحدت تقسیم می شود به وحدت عددی وغیری عددی وآنچه که عرض است وحدت عددی است.

مسأله هفتم : سطح، خط ونقطه امروجودی اند.

متکلمین معتقد اند که سطح، خط ونقطه امر عدمی اند؛ چرا که سطح نهایت جسم است، خط نهایت سطح ونقطه نهایت خط ونهایت امر عدمی است. پس سطح، خط ونقطه امر عدمی اند.

لاهیجی : سطح، خط ونقطه امور وجودی اند، چرا که این امور مابه النهایت است؛ سطح امری است که جسم به آن ختم می شود، خط امری است که سطح به آن منتهی می شود ونقطه امری است که خط به آن منتهی می شود. پس سطح، خط ونقطه هرچند متصف می شود به نهایت که عدمی است ولی خودشان عدمی نیستند. بعبارت دیگر سطح، خط ونقط هر چند متصف

می شوند به نهایت که امر عدمی است، ولی نهایت عدم مطلق نیست بلکه عدم مضاف است، سطح امری است که جسم به آن ختم ومنتهی می شود، خط امری است که سطح به آن منتهی می شود ونقطه امری است که خط به آن منتهی می شود وآنچه که عدمی است انتها وانقطاع است نه سطح، خط ونقطه.

متن : و امّا الدلیل الخاص باثبات عرضیه السّطح فهو ان السطح انما یعرض للجسم بواسطه التناهی و هو (تناهی) لیس من مقوماته لافتقاره الی الاستدلال علی ما مر (دربحث تناهی ابعاد)(کبرای کلی :) و ما (سطح) ثبت لشی ء (جسم) بواسطه اجنبیه (یعنی تناهی ابعاد) لا یمکن ان یکون ذاتیاته (جسم) فهو(سطح) خارج عن الجسم عارض له و هو المطلوب و الی هذا اشار بقوله (مبتدا :) و افتقار التناهی الی برهان

ص: ۵۸

و اما الدليل الخاص بالخطّ : فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخطّ كما فى الكره الحقيقيه و تحقق الشى ء بدون مقوّمه محال فالخطّ ليس بمقوم للجسم بل عرض و هو المطلوب . و هذا معنى قوله (مبتدا :) و ثبوت الكره الحقيقيه

و اما الدليل الخاص للزمان فهو انه مفتقر الى الحركه لكونه (زمان) مقدار لها و هى (حركت) عرض و المفتقر الى العرض عرض و هذا معنى قوله (مبتدا :) و الافتقار الى عرض

و امّا الدليل المختص بالعدد فهو انه متقوم عن الوحدات كما مر سابقا و هى (وحدات) اعراض لا محاله و المتقوم من الاعراض لا يكون جوهرا و هذا معنى قوله و التقوم به اى بالعرض و قوله يعطى عرضيه الجسم التعليمى و السطح و الخطّ و الزمان و العدد نشر على ترتيب اللّف و هو (يعطى عرضيه ...) خبر المبتدأ

المسأله السّابعه فى اثبات وجوديه السّطح و الخطّ بل النقطه أيضا و ان لم يكن (نقطه) مما (موضوعات) نحن فيه (دليل بيان نقطه :) لاشتراكهما (لاشتراكها) معهما (خط وسطح) فى الطرفيه (دليل اشترک :) فان السّطح طرف للجسم و الخطّ طرف السّطح و النقطه طرف للخطّ خلافا للمتكلمين فانهم قائلون بعدميّتها (سطح، خط ونقطه) و بيان ذلک (وجودى بودن سطح ...) ان الطرف و ان كان نهايه لذى الطرف و النهايه عدميّه لكنه (طرف) ليس نفس النهايه بل ما به النهايه اذ هو (طرف) امر ينتهى به الشى ء (ذى طرف) فهو (طرف) امر وجودى متصف بالعدمى (نهايت) و ليس فى نفسه بعدمى و الى هذا اشار (خواجه) بقوله و ليست الاطراف اعداما و ان اتصفت بها (اعدام) مع نوع من الاضافه فان النهايه عدميّه لكنها متصفه بالإضافه الى ذى النهايه و ليست بنفس الاضافه الا ترى ان السطح امر ينتهى و ينقطع به الجسم فالانتهاء و الانقطاع عدمى متصف بالإضافه الى الجسم و كذا الخطّ و النقطه

ص: ۵۹

دلایل وجودی بودن خط، سطح ونقطه ۹۲/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلایل وجودی بودن خط، سطح ونقطه

بحث در این داشتیم که خط، سطح ونقطه امر وجودی اند ویا چون نهایت اند امر عدمی اند.

لاهیجی معتقد است که خط، سطح ونقطه امر وجودی اند؛ چرا که مابه النهایت اند نه نهایت که امر عدمی باشند.

گویا وجودی بودن خط، سطح ونقطه امر بدیهی است که اگر دلیل اقامه شود در حقیقت تنبیه است.

دلایل که برای وجودی بودن خط و... بیان شده :

دلیل اوّل : خط، سطح ونقطه مورد اشاره واقع می شوند وهرچه که مورد اشاره واقع شود وجود دارد. پس خط، سطح ونقطه امور وجودی اند.

لاهیجی : به خط، سطح ونقطه اشاره مستقل نمی شود، بلکه به تبع محل اشاره قرار می گیرند. بعبارت دیگر دلیل اعم از مدعا است؛ اشاره می فهماند که یا خود شی وجودی است ویا محل آن.

دلیل دوّم : وقت که دو جسم در کنار هم قرار دهیم با هم ملاقات می کنند، آنچه که ملاقات می کند سطح های دوجسم است، نه خود دوجسم وملاقات وصف وجودی است وبرای دو امر وجودی ممکن است، نه دو امر عدمی ویا یک امر وجودی ویک امر عدمی.

متکلمین : خط، سطح ونقطه امور عدمی اند.

دلیل اوّل : خط، سطح ونقطه نهایت اند ونهایت امر عدمی است. پس خط، سطح ونقطه امور عدمی اند.

جواب : خط، سطح ونقطه نفس نهایت نیستند، بلکه مابه النهایه اند وامور وجودی اند.

دلیل دوم : وقت که دو سطح ملاقات می کنند اگر وجودی باشند دوصورت دارد یا بهم تداخل می کنند که محال است ویا تداخل نمی کند واین در صورتی است که بگوییم سطح عمق دارد، که دیگر سطح نخواهد بود. پس باید بگوییم دوسطح عدمی است تا تالی فاسد های مذکور لازم نیاید.

ص: ۶۰

جواب : ما قبلا بحث کردیم وگفتیم تداخل بعدین محال است، که بعدی در بعدی دیگر وارد شود وچیزی بر آن اضافه نشود، واگر دوجسم تداخل شان محال است بخاطر بعدی است که دارند وسطح چون عمق ندارد تداخل دوسطح در عمق که ندارند

اشکال ندارد، بعبارت دیگر تداخل درعمق سالبه به انتفا موضوع است، بله سطح طول وعرض دارد که تداخل در آن واقع نمی شود.

سطح، خط ونقطه چون متصف به نهایت می شود جا دارد درباره ای خود نهایت هم بحث شود

نهایت یکی از اوصاف کم است وذوکم بواسطه ای کم این وصف را می پذیرد مثلا جسم را متصف می کنیم به تناهی وعدم تناهی بخاطر کمی دارد.

نهایت وعدم نهایت ملکه و عدم ملکه اند ودرجای صدق می کند که قابلیت باشد یعنی کم ویا ذوکم باشد؛ مثلاً در مجردات نمی توانیم بگوییم نامتناهی عددی است، بله بلحاظ شدت وضعف متصف به تناهی وعدم تناهی می شود همین بلحاظ زمان هم

اینکه گفته شده کم جنس است بخاطر اینکه کم جنس قریب کم متصل وکم منفصل است وجنس بعید انواع کم متصل وکم منفصل است

بحث دوم : بحث دوم درباره کیف است که دومین مقوله از مقولات نه گانه ای عرضی است

مطلب اول : اگر امری مرکب از جنس وفصل باشد تعریف آن به حد خواهد بود وچنانچه مرکب از جنس وخاصه باشد تعریف آن به رسم تام است، درصورت که بسیط باشد تعریف به خاصه می شود که رسم ناقص است. واجناس عالیه بدلیل بساطت تعریف به حد ورسم تام ندارند، به خاصه تعریف می شود که رسم ناقص است.

ص: ۶۱

کیف دومین مقوله ای عرضی و از اجناس عالیه است به همین جهت تعریف به حد و رسم تام ندارد، وآنچه که در تعریف آن می آید خاصه است.

گاهی شی عرض خاص ندارد ویا ما نمی شناسیم ولی اگر چند عرض مشترک آن در کنار هم قرار گیرد یک عرض مرکب خاص را می سازد که می تواند در تعریف آن شی قرار گیرد؛ مثلاً عریض الاضفار، مستوی القامت وبادی البشره که تک تک شان اختصاص به انسان ندارد بلکه مشترک بین انسان وغیر انسان اند، ولی مجموع شان درکنار هم مختص به انسان اند ومعرِّف آن. در مانحن فیه هم کیف عرض خاص ندارد ولی می شود یک عرض مرکب را تعریف آن بیاوریم به این صورت که کیف عرضی است که اقتضای قسمت ونسبت را بذاته ندارد، با قید عرض جوهر خارج می شود وبا قید قسمت نداشتن بالذات کم خارج می شود وبا قید نسبت نداشتن بالذات اعراض نسبی.

متن : و قد ینبه علی وجودیه الاطراف (۱) بانّها (اطراف) مما یشار إلیها (کبرای کلی : هرچیزی که مشار الیه باشد وجودی است) فیجب کونها (اطراف) موجوده و هو (تنبیه) ضعیف لجواز الاشاره الی العدمی باعتبار المحل (۲) وبانها (اطراف) ما به الملاقاه بین موجودین فان السطح ما به یلاقی جسم مع جسم فیجب کونها موجوده لامتناع الملاقاه بین الموجودین بمعدوم بالضروره.

و مستند المتکلمین (۱) ما اشرنا إلیه و هو توهم کونها نفس النهایه و قد عرفت بطلانه (۲) وانه یلزم التداخل عند ملاقاه السطحین مثلاـ لوجوب کونها (ملاقات) بالاسر و الّا لزم کون السطح ذا عمق و الجواب منع امتناع التداخل فی جهه لا بعد للمتداخلین فیها و قد مرّ فی مباحث الجواهر و لما انجر الکلام (کلام خواجه) باعتبار ذکر الاطراف الی النهایه اراد الاشاره الی ان النهایه و عدمها (نهایه) مما یعرضان الکم من حیث هو کم بالذات (متعلق یعرضان) و لغیرهما (کم متصل وکم منفصل) بواسطتهما فقال (عطف بر اراد) و الجنس ای الکم من حیث هو کم (تعلیل برای تفسیر :) فانه جنس من الاجناس العالیه قریب (صفت جنس) للمتصل و المنفصل و بعید (صفت جنس) لانواع المتصل معروض للتناهی و عدمه بمعنی عدم الملکه و هما (تناهی وعدم تناهی) اعتباریان (مثلاـ جسم چون ادامه پیدا نکرده ما تناهی را اعتبار می کنیم) و لیسا من الامور العینیه و هو ظاهر

ص: ۶۲

المبحث الثانی فی الکیف

و هو الثانی من المقولات التسع (مقولات نه گانه) علی ما قال الثانی الکیف و فیه مطالب

[المطلب] الاوّل فی تعریفه و تقسیمه

اعلم ان الاجناس العالیه لا یمکن تحدیتها (ارائه حد) بالجنس و الفصل و لا ترسیمها (اوردن رسم) التام لبساطتها بل ترسم بالخواص و اللوازم و لما لم یجدوا للکیف خاصه (مفعول لم یجد) سوی المرکب من العرضیه و المغایره للکم و للاعراض النسبیه الّا ان التعریف بها (خاصه) تعریف الشیء بما یساویه فی المعرفه و الجهاله لان الاجناس العالیه لیس بعضها اجلی من البعض (جواب لما :) فعدلوا عن ذکر کل من الکم و الاعراض النسبیه الی ذکر خاصّیته التی هی اجلی فقالوا هو عرض لا یقتضی لذاته قسمه و لا نسبه.

تعریف کیف ۹۲/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تعریف کیف

بحث در تعریف کیف داشتیم گفتیم که کیف را به یک خاصه مرکب تعریف می کنیم، به این صورت که چند تا صفت را می آوریم کنار هم قرار می دهیم ومجموع این اوصاف یک وصف مرکب را می سازد که خاص به کیف ومعرِّف آن است.

درتعریف کیف گفته شده که کیف عبارت است از عرضی که بذاته اقتضای قسمت ونسبت را ندارد، وقت گفته می شود عرض است جوهر خارج می شود قید بذاته اقتضای قسمت ندارد کم را خارج می کند و قید بذاته اقتضای نسبت ندارد هم اعراض نسبی را خارج می کند.

ص: ۶۳

نقطه ووحدت : در باره ای کیف بودن نقطه ووحدت اختلاف است، گروهی معتقد اند که نقطه ووحدت کیف اند این گروه احتیاج ندارند که قیدی دیگری را به تعریف اضافه نمایند امّا آنهای که نقطه ووحدت را کیف نمی داند باید قید دیگری را به تعریف اضافه نماید تا نقطه ووحدت هم از تعریف کیف خارج شود، این گروه در تعریف کیف گفته اند که « هو عرض لایقتضی لذاته قسمه ولانسبه ولا لا قسمه » .

« لاقسمت » که در تعریف بالا آمده بمعنای بساطت است وقت می گوییم اقتضای لاقسمت ندارد یعنی اقتضای بساطت هم ندارد، باتوجه به این قید علم از کیف خارج می شود؛ چرا که علم به بسیط اقتضای بساطت دارد، در حالیکه علم نباید از تعریف کیف خارج شود، به همین جهت گروهی از کسانیکه نقطه ووحدت را کیف نمی داند قید دیگری را هم به تعریف کیف اضافه نموده اند وگفته اند : « وهو عرض لایقتضی لذاته قسمه ولانسبه ولا لاقمسه اقتضاء اولیاً » باتوجه به قید « اقتضاءً

اولیاً » کیف اقتضای اولی بساطت نمی کند ولی با واسطه اقتضای بساطت می کند علم اولاً وبالذات اقتضای بساطت نمی کند، بلکه در صورت که معلوم بسیط باشد علم اقتضای بساطت می کند پس علم بدون واسطه اقتضای بساطت نمی کند واز تعریف کیف خارج نمی شود.

طبق مبنای مشاء که علم از مقوله کیف است علم نه اقتضای بساطت دارد ونه اقتضای ترکیب، بلکه در صورت که معلوم بسیط باشد علم بسیط است وچنانچه معلوم مرکب باشد علم هم مرکب است. پس باتوجه به قید « اقتضاءً اولیاً » علم داخل در کیف می شود وتعریف کیف جامع افراد است.

ص: ۶۴

قوشجی : احتیاج به اضافه نمودن قید « اقتضاءً اولیاً » در تعریف کیف نداریم؛ چرا که قید « لذاته » که در تعریف اولی آمده بمعنای بدون واسطه است و همان مفاد « اقتضاءً اولیاً » را دارد؛ یعنی کیف بذاته وبدون واسطه اقتضای قسمت واقتضای نسبت ندارد طبق تعریف اول واقتضای لاقسمت هم ندارد طبق تعریف دوّم.

لاهیجی : ما درجای ندیدیم که در تعریف قید « لذاته » وقید « اقتضاءً اولیاً » با هم آمده باشد. پس تعریف سوم که قوشجی گذارش نموده وجود ندارد.

لاهیجی : آنچه که ما اوّلاً وبه تعبیر دیگر درتعریف اوّل کیف کفتیم مطابق تعریفی است که در منطق شفا بیان نموده است، به این بیان که کیف هیئتی است قار در محل که موجب قسمت محلش نمی شود، وهمین طور این هیئت تصور می شود بدون اینکه نیاز باشد به نسبتی که درغیر این هیئت است توجه شود.

متن : فبذکر العرض خرج الجوهر و بذکر القسمه خرج الکم و بالنسبه الاعراض النسبیه و من لم یجعل النقطه و الوحده من الکیف زاد قید و لا لاقسمه و زاد حینئذ (وقت که قید « ولا لا قسمه » را اضافه نمودند) بعضهم (از کسانیکه نقطه ووحدت را از کیف نداسته اند) قید اقتضاء اولیّا لادخال العلم بالبسیط فانّ اقتضاؤه اللّاقسمه لیس اوّلیّا بل بواسطه المعلوم و لا حاجه إلیه (قید) مع قید لذاته کذا فی شرح القوشجی و لم ار ما (تعریف) اجتمع فیه القیدان (قید لذاته وقید اقتضاءً أولیاً) و ما (تعریف) ذکرنا أوّلا ـ هو المطابق لما عرف الشیخ الکیفیه به حیث قال : الکیفیه کل هیئه قاره فی موصوف بها لا یوجب (بعنوان علت تامه) تقدیره (اندازه گیری یعنی تقسیم موصوف) و لا ـ تقتضیه (بعنوان علت ناقصه) و یصلح تصورها (هیه) من غیر ان یحوج فیها (تصور هیه) الی التفات الی نسبه یکون الی غیر تلک الهیئه. ثم قال و هذا ضرب من البیان متعلق بان یثبت شی ء ثم یعرف (شیء) بسلوب امور عنه (شیء) انتهی. و الی عند التعریف اشار المصنف بقوله : و یرسم بقیود عدمیّه تخصه جملتها. (مجموعه قیود عدمی که خاص کیف است رسم کیف قرار گرفته)

ص: ۶۵

و اما تقسیمه (کیف) فکما قال و اقسامه أربعه بالاستقراء : الاوّل الکیفیات المحسوسه کالحراره و البروده و الثانی الکیفیات الاستعدادیه کالصّلابه (که استعداد است به سمت عدم انفعال) و اللّین (که استعداد است به سمت انفعال) الثالث الکیفیات النفسانیه کالعلم او القدره الرابع الکیفیات المختصه بالکمیات کالاستقامه و الانحناء. و وجه الضبط (نحوه ووروش تقسیم ودسته بندی)(۱) ان یقال الکیف امّا ان یختص بالکم أو لا فالاوّل (شق اول در این منفصله) هو الرابع (کیفیات مختص به کمیات) و الثّانی (شق دوّم منفصله مذکور) اما محسوس باحدی الحواس الظاهره أم لا فالاوّل (شق اول در این منفصله) هو الاوّل (کیفیات محسوس) و الثانی (شق دوّم در این منفصله) اما کمال او استعداد نحو الکمال فالاوّل (شق اوّل در این تقسیم) هو الثّانی (کیفیات استعدادی) و الثانی (شق دوّم در این تقسیم اخیر) هو الثالث (کیفیات نفسانی)(۲) او یقال الکیف امّا مختص بذوات الانفس و هو الثالث (قسم سوّم از اقسام مذکور) او لا ـ فاما ان یختص بالکمیات و هو الرابع (قسم چهارم از اقسام مذکور) او لا، فاما استعداد و هو الثانی (قسم دوم از اقسام مذکور) و اما فعل (فعلیت در مقابل استعداد) و هو الاوّل. الی غیر ذلک من الوجوه التی قیلت فیه (ضبط) فان جمیعها (وجوه) للضبط لا للحصر العقلی

مطلب دوم درباب کیف ۹۲/۰۷/۱۷

ص: ۶۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مطلب دوم درباب کیف

یکی از اقسام کیفیات کیفیات محسوسه است که در این مطلب به بیا اقسام واحکام عامش می پردازیم، احکام که اختصاص به نوع خاص از کیف محسوس ندارد.

اقسام کیفیات محسوسه : کیفیات محسوسه بلحاظ رسوخ وعدم به دو قسم تقسیم می شود

الف) انفعالیات : کیفیات محسوسه درصورت که راسخ باشد و از محل زود زایل نگردد کیفیات انفعالی نامیده می شود؛ مثل حلاوت برای عسل وزردی برای طلا که زایل نمی شود.

وجه تسمیه : (۱) عناصر اربعه باهم ممزوج می شود وبر اثر فعل وانفعال که بین شان صورت می گیرد مزاج درست می شود وکیفیات محسوسه راسخه چون تابع انفعال عناصر است کیفیات انفعالی نامیده می شود، بعبارت دیگر وقت که فعل وانفعال بین عناصر صورت می گیرد هرگاه غلبه با جنبه ای انفعالی عناصر باشد کیفیات محسوسه انفعالی خواهد بود.

کیفیات محسوسه انفعالی گاهی بخصوصه وشخصه تابع مزاج اند چنانچه کیفیات محسوسه مرکبات این گونه اند وگاهی بعمومه تابع مزاج است؛ چنانچه کیفیات محسوس عناصر این چنین اند که شخص شان تابع مزاج نیستند چرا که عناصر مزاج ندارند، ولی چون فرد دیگری از آن کیفیت تابع مزاج است به آن کیفیات بطور عام گفته می شود تابع می مزاج است؛ مثلا حرارت آتش تابع مزاج نیست ولی حرارت از آن جهت که حرارت است گاهی تابع مزاج است مثل حرارت که در بدن انسان است.

(۲) به کیفیات محسوسه راسخه به این جهت کیفیات انفعالی می گویند، که حواس انسان از این کیفیات منفعل می شود، به همین جهت است که برای انسان درک از این کیفیات حاصل می شود.

ص: ۶۷

اشکال : اشکال وحرکات هم حواس ما را منفعل می کند، وطبق بیان مذکور باید انفعالی نامیده شود، درحالیکه اشکال وحرکات را انفعالی نمی نامند، بعبارت دیگر از کیفیات محسوسه نیستند.

متن : المطلب الثّانی فی تقسیم الکیفیات المحسوسه و بیان احکامها العامه

اما تقسیمها فالکیفیات المحسوسه (الف) ان کانت راسخه کصفره الذهب و حلاوه العسل سمیت انفعالیات (۱) لکونها بخصوصها او عمومها تابعه للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالاوّل (کیفیات که بخصوصها تابع مزاج اند) کما فی المرکبات مثل حلاوه العسل و الثانی (کیفیات که بعمومها تابع مزاج است) کما فی البسائط مثل حراره النار فانّها لیست تابعه للمزاج لکنها من حیث هی حراره قد توجد تابعه للمزاج (بلحاظ بعض افرادش تابع مزاج است)(۲) ولان الحواس تنفعل منها و

فیه ان الاشکال و الحرکات أیضا کذلک (تنفعل منها الحواس)

وجه تسمیه کیفیات محسوسه ای انفعالی و... ۹۲/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : وجه تسمیه کیفیات محسوسه ای انفعالی و...

مطلب دوم : درمطلب ثانی بحث در کیفیات محسوسه داریم، دوبحث در این مطلب بیان می شود؛ یکی بحث در اقسام کیفیات محسوسه ودیگری بحث در احکام عام کیفیات محسوسه، احکام که اختصاص به کیف محسوس خاص ندارد، بلکه احکام کیف محسوس را به صورت عام بیان می کند نه احکام مثلا کیف مبصر را.

دوجه برای تسمیه کیفیات محسوسه انفعالی بیان نمودیم، بر وجه دوّم اشکال وارد شد که بیان گردید.

جواب : عبارت « ویندفع بان ... » دومعنا می تواند داشته باشد :

ص: ۶۸

۱. وجه تسمیه لازم نیست که درتمام موارد که اسم صادق است حاصل باشد؛ مثلًا یک قبیله را ملاحظه می کنیم که شجاع اند بجز چند نفرشان که ترسو اند، در این جا بر همه ای قبیله اسم شجاع اطلاق می شود ولی وجه تسمیه بر همه صادق نیست.

۲. لازم نیست که در تمام موارد که وجه تسمیه موجود است اسم هم موجود باشد؛ مثلاً در اشکال و حرکات وجه تسمیه کیفیات انفعالی موجود است ولی کیفیات انفعالی به آنها اطلاق نمی شود.

از دومعنای مذکور همین معنای دوّم در این جا مراد است؛ یعنی لازم نیست که هر جای وجه تسمیه باشد اسم هم اطلاق شود. پس وجه تسمیه لازم نیست مطرد باشد.

اگر قید اوّلاً را به عبارت اضافه نماییم وبگوییم « لان الحواس تنفعل منها اولاً » در این صورت اصلاً به اشکال وحرکات نقض وارد نمی شود تا توجیه نماییم.

با اضافه نمودن قید « اولاً » هر چند وجه تسمیه مانع اغیار می شود؛ اشکال وحرکات در وجه تسمیه شریک نمی شوند با کیفیات محسوسه راسخه، ولی دیگر جامع افراد نیست؛ چرا که خفت وثقل را که از کیفیات محسوسه است دیگر شامل نخواهد.

اقوال در خفت وثقل : در خفت وثقل دو قول است؛ یک قول این است که خفت وثقل بدون واسطه لمس می شود، طبق این قول حواس بدون واسطه منفعل می شود، قول دوّم این است که خفت وثقل با واسطه لمس می شود با توجه به این قول حواس با واسطه منفعل می شود وخفت وثقل طبق این قول نباید کیفیات انفعالی نامیده شود، در حالیکه خفت وثقل کیفیت انفعالی

نامیده می شود.

ص: ۶۹

ب) انفعالات : کیفیات محسوسه اگر غیر راسخ باشد مثل سرخی کسی که خجالت کشیده ویا زردی کسی که ترسیده این کیفیات انفعالات نامیده می شود.

وجه تسمیه : کیفیات محسوسه غیر راسخه چون شباهت به مقوله ای ان یفعل دارد، هم درانفعال وهم در سرعت زوال کیفیات انفعال نامیده می شود.

اینکه یا در « انفعالات » حذف شده؛ یعنی انفعالیات گفته نشده یکی به جهت است که این کفیات شدت انفعال دارد ولذا یای نسبت حذف شد، به این معنا که خود انفعال است نسبت به انفعال ندارد ودیگر به این جهت که از انفعالیات تمیز بدهیم.

احکام عام کیفیات محسوسه :

احکام عام کیفیات محسوسه در این مطلب بیان می شود احکام خاص هریک از کیفیات پنج گانه در مطلب سوّم بیان خواهد شد.

۱. یکی از احکام عام کیفیات محسوسه این است که با اشکال مغایرت دارد، ولی قائلین به جزء لایتجزی این حکم را قبول ندارد.

قائلین به جزء لایتجزی معتقد است که هرجسمی که در ظاهر واحد است ومتصل دیده می شود در حقیقت متشکل از اجزای صغار دارای شکل است، واین اشکال بر حواس اثر می گذارد.

توضیح مطلب : بعض از اجسام وقت که دست به آن بزنیم دست را می سوزاند واین بخاطر شکل اجزای آن است؛ مثلاً حرارت دست را می سوزاند واین بخاطر اجزای تیزی است که در آتش است دست را می برد و ما احساس می کنیم دست ما سوخته است. واینکه آب بارد است بخاطر شکل اجزای آن است.

متن : ويندفع بان وجه التسميه لا- يجب اطرادها. و لو زيد قيد الاوليه بان يقال ينفعل الحواس منها اولا لخرجت الاشكال و الحركات لكن يخرج الخفه و الثقل أيضا (مثل اشكال وحركات) عند من (مثل خواجه) لم يجعلها (خفت وثقل) من المحسوسات الاوليه (ب) وان كانت غير راسخه كحمره الخجل و صفره الوجل (ترسو، كسى كه ترسيده) سميت انفعالات لانها لسرعه زوالها شديد الشبه بان ينفعل فسمّيت بها (انفعالات)(۱) تميزا لها عن الراسخه (۲) وتنبيها على تلك المشابهه و الى هذا التقسيم اشار بقوله فالمحسوسات اما انفعاليات و اما انفعالات و انما بدء بالمحسوسات لكونها اظهر الاقسام الاربعه و تقدير الكلام فالقسم الاوّل المحسوسات و هى اما انفعاليات و اما انفعالات و انّما قلنا ذلك (يعنى القسم الاول را تقدير گرفتيم) لما سيأتى (ص۱۶۵) فى القسم الثانى.

و اما احكامها العامه : (a) فمنها ما اشار إليه بقوله و هى اى الكيفيات المحسوسه مغايره للاشكال خلافا لجمع من الاوائل القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبه القابله للانقسام الوهمى دون الخارجى حيث زعموا ان تلك الاجزاء متخالفه الاشكال فالتى (اجزاى كه) يحيط بها اربع مثلثات يكون متحدده (اطراف شان تيز است) الاطراف (اضلاع ورئوس) مفرقه لاتصال العضو فيحسّ منها الحراره و التى (اجزاى كه) يحيط بها سِت مثلثات يكون غليظه (محكم است) الاطراف (نهايات يعنى اضلاع ورئوس) غير نافذه فى العضو فيحسّ منها البروده

مغایرت کیفیات محسوسه با اشکال ۹۲/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مغایرت کیفیات محسوسه با اشکال

بحث درکیفیات محسوسه بطورعام داشتیم، بدون انیکه به انواع خاص آن توجه داشته باشیم. یکی از احکام عام کیفیات محسوسه این است که کیفیات با اشکال مغایرت دارد.

قائلین به اجزای لایتجزی : کیفیات محسوسه مغایر شکل وحاصل شکل نیست، بلکه شکل اجزای که جسم را تشکیل می دهد باعث اختلاف کیفیات محسوسه می شود.

مثال اوّل : جسم که حارّ است با جسم که بارد است در اجزای تشکیل دهنده شان تفاوت دارد، جسم حارّ از چهارجزء مثل شکل تشکیل می شود وجسم بارد از شش جزء مثلث شکل تشکیل می شود.

چهار مثلث وقت که یک شان را به صورت قاعده بگذاریم وسه تا مثلث را روی آن به صورت هرم قرار دهیم هم راس هرم تیز است هم قاعده ای آن که سه نُک تیز دارد، ولذا وقت که با عضوی از انسان تماس بگیرد آنرا می برد وما احساس می کنیم که حارّ است.

شش تا مثلث را وقت که کنار هم قرار گیرد به ا ین صورت که دوتا هرم تشکیل شود این دوتا هرم را اگر از راس بهم بچسپانیم دراین صورت اطراف هرم خالی می ماند که آنرا نیز توسط هرم پُرمی کنیم، جسم که تشکیل می شود به صورت کره است ودست را نمی بُرّد.

چهارمثلث وقت که نُک شان بهم چسپیده شود دایره کامل نمی شود، وسط مثلث ها خالی می ماند، که اطراف آن تیز است ودست را می بُرّد.

ص: ۷۲

شش تا مثلث وقت که از راس بهم چسپیده شود، قاعده شان یک دایره تمام را می سازد که بُرّنده وتیز نیست. (در این فرض مثلث ها باید به اندازه ای باشد که چهار تای شان دایره را نمی سازد، وشش تا مثلث دایره را می سازد)

مثال دوّم : بعض از اجسام اجزای تشکیل شده که زبان را می برد وما می گوییم تُند است، امّا اگر جسم بگونه ی باشد که اجزایش زبان را نمی بُرّد بلکه التیام می بخشد می گوییم این جسم حُلو است. پس شکل باعث تُندی وشرینی می شود.

مثال سوّم : بعض از اجسام رنگ شان سفید است بعض دیگر رنگ سیاه دارد، سفیدی وسیاهی عوارض نیستند که بر اجسام عارض شده است، بلکه اجزای اجسام بگونه ای است که نور را به صورت منعکس می کند که چشم را باز می کند وما می گوییم که جسم سفید است واجزای اجسام دیگر بگونه است که نور را به صورت منعکس می کند که چشم را جمع می کند

و ما می گوییم جسم سیاه است. پس اجزای جسم بگونه ای است که حاصل آن سفیدی وسیاهی است.

ردّ مدعای قائلین به اجزای لایتجزی(۱) :

۱. دلیـل اوّل بر مغـایرت اشـکال وکیفیـات محسوسه : اشـکال ملموس انـد ولو بواسـطه ای سـطح شان امّا الوان وطعوم وروایح ملموس نیسـتند بلکه غیر ملموس اند، بعبارت دیگر بر اشـکال ملموس بودن حمل می شود وبر الوان، طعوم وروایح غیرملموس بود، وآنچه که ملموس است مغایر است با آنچه که غیر ملموس است.پس اشکال مغایر با الوان، طعوم وروایح است.

۱- (۱) . خصم چون دلیل اقامه نکرد کافی است که مشاء برای اثبات مدعای خود دلیل اقامه نماید، مدعای خصم رد می شود.

.

۲. دلیل دوّم بر مغایرت اشکال وکیفیات محسوسه : اشکال تضاد را قبول نمی کنند وکیفیات محسوسه متضاد اند، بعبارت بهتر بر اشکال غیر تضاد حمل می شود وبر کیفیات محسوسه تضاد حمل می شود، وآنچه تضاد را قبول می کند غیر از چیزی است که غیر تضاد را قبول می کند. پس اشکال غیر از کیفیات است.

درهر دو دلیل از مطلب استفاده نمودیم که محمول که حمل می شود بر کیفیات غیر از محمولی است که حمل می شود بر اشکال ولذا خواجه می فرماید ولاختلافهما با لحمل.

متن : و کذا الحال فی الطعوم (یعنی طعوم هم کیفیات عارض برجسم نیستند، بلکه حاصل از شکل اجزای جسم است) فان الجزء الّذی یقطع العضو الی اجزاء صغار و یکون شدید النفوذ فیه هو الحریف (تند، سوزان، زبان گز) و الّذی یتلافی هذا التقطیع هو الحلو

وکذا فی الالوان (یعنی رنگ هم کیفیت عارض بر جسم نیست، بلکه حاصل از شکل اجزای جسم است) فانّ الجزء الّذی ینفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابیض و الّذی ینفصل من شعاع جامع اللبصر هو الاسود و یحصل من اختلاط هذین النوعین من الشعاع الالوان المتوسّطه بین السّواد و البیاض. والمشّاءون ابطلوا هذا الزعم بوجهین : احدهماان الاشکال ملموسه ای مدرکه باللمس فی الجمله، ولو کان بواسطه السّطوح (بیان فی الجمله)، والالوان و الطعوم و الروائح غیر مدرکه باللمس فالاشکال مغایره لها و ثانیهما انّ هذه الکیفیات متضاده و الاشکال لیست بمضاده و الی هذین الجوابین اشار المصنف بقوله لاختلافهما بالحمل حیث یحمل شی ء (ملموسه وغیرمضادّه) علی الاشکال دون هذه الکیفیات و شی ء اخر (غیرملموسه ومضادّه) علی هذه الکیفیات دون الاشکال کما عرفت فی الجوابین

ص: ۷۴

احکام عام کیفیات محسوسه ۹۲/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : احکام عام کیفیات محسوسه

حکم عـام اوّل که برای کیفیات محسوسه بیان نمودیم این است که کیفیات محسوسه مغایر با اشـکال است. امّا قائلین به اجزای لایتجزی معتقد اند که کیفیات محسوسه با اشکال مغایرت ندارد.

فـان قیـل علی الاـول (اشـکال خصم بر دلیل اوّل) : اشـکال هیئات را در حواس ما می سازد واین هیئات محسوس حاسه انـد، کیفیـات محسوس همین هیئـات انـد، به بیـان دیگر شـکل در حـاسه ما هیئتی را می سازد که در حاسه ای ما شـیرین به نظر می رسـد وشـکل دیگر هیئتی دیگری را می سـازد واین هیئت ترش بنظر می رسـد، کیفیات محسوسه همین هیئات انـد، نه اشـکال بیرونی ونه آنچه را شـما می گویید کیفیات محسوسه. پس کیفیات محسوسه هیئت های است حاصل شکل، که مدعای ماست واین با کلام شـما که می گوییـد ما شـکل بیرونی را لمس می کنیم منافات ندارد، بعبارت دلیل شـما این مدعای ما را ردّ نمی کند.

فـان قیـل علی الثـانی (اشـکال خصم بر دلیل دوم) : منظور شـما از تضاد چیست، تضاد مشـهوری است یا تضاد حقیقی؛ تضاد مشـهوری بین دو چیزی است که جمع نمی شود چه غایت خلاف داشـته باشـند یا غایت خلاف نداشته باشند. امّا تضاد حقیقی بین دوچیزی است که علاـوه بر جمع نشـدن بین شان غایت خلاف هم باشـد. اینکه می گوییـد اشـکال تضاد ندارنـد اگر مراد تضاد مشـهوری باشد صـحیح نیست؛ چرا که در اشـکال تضاد مشـهوری است، امّا اگر مراد از تضاد تضاد حقیقی باشد که بین اطراف است نه بین اوساط دراین صورت اشـکال کیفیات اند امّا کیفیات که در اوساط واقع شده اند، نه کیفیات که در اطراف قرار دارند، کیفیات که در اطراف اند تضاد حقیقی دارند ولی اشـکال کیفیات اند که در اوساط واقع شده اند. پس اشکال می تواند نوع از کیفیات باشد.

ص: ۷۵

قلنا امّا علی الاول (جواب اشکال اوّل خصم) : هیئات حاصل در حس مغایر با اشـکال انـد نه حاصل اشـکال؛ چرا که اشـکال بیرونی ملموس انـد وهیئـات حاص در باصـره، سامعه، شامه وذائقه ملموس نیسـتند، از آنجای که هیئات حاصل در ذهن مطابق انـد با آنچه که در خارج است، والاّ علمی حاصل نمی شـد، پس بایـد آنچه که در خارج است ومطابَق هیئات حاصل در ذهن است هم مغایر با اشکال باشد. بنابر این کیفیات محسوسه مغایر با اشکال اند.

متن : فـان قیـل علی الاـوّل (برعلیه دلیـل اوّل) : نحن لاـ نـدعی کون الاشـکال (اشـکال بیرونی) نفس هـذه الکیفیـات بل ان اختلافهـا (اشـکال) یوجب هیئـات حاصـله فی الحواس، والمحسوس (کیفیـات محسوسه) هو تلک الهیئات فقط (نه اشـکال خـارجی ونـه آنچـه را کـه در بیرون کیفیـت گفتیـد). و علی الثـانی (بر علیـه دلیـل دوّم) : انـه (۱) ان اریـد بالتضـاد التضاد المشـهوری فلا نسـلم ان الاشکال لیست بمتضاده بهذا المعنی. (۲) وان اریـد به (تضـاد) الحقیقی (تضـاد حقیقی) فهو (تضاد

حقیقی) فی الکیفیات (کیفیات محسوسه) انما یکون بین الاطراف فیلزم ان لا یکون الاشکال کیفیّاتٍ هی الاطراف، فجاز ان یکون کیفیات هی الاوساط.

قلنا : اما الاوّل فالجواب ان تلک الهیئات الحاصله فی الحواس مغایره للاشکال) پس شکل بیرونی نمی تواند این هیئات را بفرستد) لانّ الاشکال ملموسه و الهیئات الحاصله فی الباصره و السامعه و الذائقه و الشامه لیست بملموسه و یجب کونها (هیئات حاصله) اشباحا للهیئات الخارجیه لانّ ما فی الحسّ لو لم یجب ان یکون مثالاً لما فی الخارج لارتفع الامان عن المشاهدات و لیست تلک الهیئات الحاصله فی الحواس امثله للاشکال للمغایره فیجب ان یکون فی الخارج هیئات مغایره للاشکال یکون تلک الامثله (هیئات در حس) امثله لها (هیئات در خارج) و هو (مغایرت) المطلوب

احکام عام کیف ۹۲/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : احکام عام کیف

بحث مـا در احکـام عامه ای کیف محسوس است یکی از احکام عام مغایرت کیف محسوس با اشـکال است، که گروهی آنرا قبول ندارد ومی گوید کیف محسوس همان اشکال است.

مشـاء دو دلیـل بر مـدعای خود اقامه نمود، خصم بر هر دو دلیل ایراد گرفت اشـکال بر دلیل دوم به این صورت مطرح شـد که مراد از تضاد چیست، تضاد مشـهوری است ویا تضاد حقیقی؟ اگر تضاد مشهوری مراد باشد که متضادین با هم جمع نمی شود این تضاد در اشـکال هم وجود دارد واگر تضاد حقیقی مراد است که علاوه بر جمع نشدن متضادین غایت خلاف هم باید بین شان باشد، در این صورت اشکال از کیفیات است امّا از کیفیات که در اوساط واقع می شود.

وامّا علی الثانی (جواب از اشکال دوم خصم) : اشکال همگی کیف مختص به کمیات است وفرع کم به حسات می آید، اگر در اصل که کم است تضاد نیست، چنانچه بیان شد، در فرع که شکل است هم تضاد نیست.

وقد یجاب (جواب دوّم) : در جنس قریب اشکال تضاد حقیقی نیست امّا در جنس قریب کیفیات محسوسه تضاد حقیقی است ووقت که در اجناس قریب تضاد حقیقی نیست در انواع اشکال و کیفیات هم تضاد نیست همین طور در اشخاص شان.

سفیـدی می شود نوع سیاهی هم می شود نوع هرکـدام جنس قریب دارد جنس بعید هم دارد، در جنس بعید تضاد نیست ولی در جنس قریب کیفیات محسوس تضاد است.

ص: ۷۷

شکـل در این جسم ملاحظه می کنیم شـخص از شـکل است شـکل را که در جسم دیگر ملاحظه می شود شـخص دیگری از شکل است، این اشـکال انواع دارد چنانکه اشـخاص هم دارد. در اجناس قریب اشکال تضاد حقیقی نیست همین طور در انواع واشخاص اشکال.

۲. کیفیات محسوسه مغایر مزاج اند :

سؤال : مزاج حالت تعادلی کیفیات است واینکه می گوییم مزاج با کیفیات مغایرت دارد به چه معنا است؟

جواب : در عناصـر اربعه مزاج نیست ولی کیفیـات محسوسه وجود دارد، امّا در مرکبات هم مزاج است وهم کیفیات محسوسـه پس کیفیات عام است بلحاظ مورد (نه بلحاظ مفهوم) ولی مزاج خاص است.

مطلب سوّم : احوال خاص کیفیات محسوسه، احوال که مختص به نوع نوع کیفیات محسوس است.

مسأله اول : احوال کیفیات ملموسه.

وجه تقـدم کیفیات ملموسه : کیفیات ملموسه از میان پنـج نوعِ کیفیات محسوس به این جهت مقدم شده است که ملموسات از اوائل کیفیات محسوس است؛ چرا که (۱) هیچ حیوانی از لمس خالی نیست (۲) و به این جهت که اگر ملموسات لمس نشوند حیوانات از بین می روند ولذا برای هر حیوانی لازم است.

وجه دیگر که برای اوائـل بودن ملموسات می شود بیان کرد این است که ملموسات بـدون واسـطه حس می شود ومحسوسات دیگر بواسـطه ای ملموسـات، ولی این معنـا خیـل واضـح نیست، هر چنـد می شود در بعض مورد تصویر نمود؛ چرا که فلاسـفه معتقد اند رنگ های خاص توسط فعل وانفعالات کیف ملموس وبواسطه ملموس بودن مبصر می شود.

ص: ۷۸

در خود ملموسات حرارت، برودت، رطوبت ویبوست واسطه می شود برای درک سایر ملموسات که عبارت باشند از لطافت، غلظت و... پس حرارت، برودت، رطوبت ویبوست اوائل ملموسات اند؛ چرا این ها بدون واسطه ملموس اند و ملموسات دیگر بواسطه ای این چهار تا درک می شود.

ماقیل : خشونت وملاست هم بدون واسطه درک می شود پس از اوائل ملموسات اند.

لاهیجی : خشونت وملاست توسط حرارت ویبوست درک می شود واز اوائل ملموسات نیستند.

جواب برخی دیگر : خشونت وملاست از مقوله ای وضع است، پس بواسطه ای حرارت ویبوست درک نمی شوند.

لاهیجی : این جواب نمی تواند ردّ ماقیل باشد؛ چرا که ماقیل بنابر کیف بودن خشونت وملاست بیان داشته که ملموس بدون واسطه اند.

متن : وامّیا علی الثانی فان نفی التضاد فی الاشکال فرع نفی التضاد فی الکم لانّها من الکیفیات المختصه بالکمیات و قد مرّ ثبوت الاصل) نفی تضاد در کمیات) فیجب ثبوت الفرع (نفی تضاد در اشکال). و قد یجاب أیضا (علاوه بر جواب اوّل) : بان جنس الاشکال لیس فیه تضاد حقیقی و اجناس تلك الکیفیات (کیفیات محسوسه) فیها تضاد حقیقی فیتغایران (اشکال وکیفیات) قطعا اذ مع مغایره الجنسین لا یتصور الاتحاد فی الانواع التی تحتهما.

(b) و منها ان هذه الکیفیات (کیفیات محسوسه) مغایره للمزاج لعمومها؛ ای فی التحقّق (یعنی مورداً عام است نه مفهوماً) یعنی ان هذه الکیفیّات قد یتحقق بدون المزاج کما فی البسائط و المزاج لا یتحقق بدون الکیفیه المحسوسه لانه انّما یحصل من تفاعل الکیفیات الاربع کما مر فیکون هذه الکیفیات اعم تحققا من المزاج فهی مغایره له لا محاله.

المطلب الثالث فی الاحوال المختصه بكل نوع نوع من الانواع الخمسه من هذه الكيفيات المحسوسه

و فی هذا المطلب مسائل

[المسأله] الأولی فی احوال الملموسات

و انما قدم الملموسات لكونها اوائل المحسوسات كما مر فی مبحث اللمس و كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات كذلک الكيفيات الاربع منها (ملموسات) سميت اوائل الملموسات علی ما قال : فمنها اوائل الملموسات و هی الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه لكونها ملموسات الذات و بالاصاله (يعنی بدون واسطه) و البواقی (مبتدا) ای اللطافه (تنكی) و الغلظ و الكثافه (فشردگی، انبوهی) و الهشاشه (درمقابل لزوجت حالت كه اگر فشار دهيم شی دارای هشاشت از می پاشد واز هم جدا می شود) و اللزوجه (لزبودن كه اگر خشک شود سفت می شود مثل سنگ كه خاک است با رطوبت لزج) و البله و الجفاف و اللين (شُلی) و الصّلابه (محكمی) و الخشونه (ناهمواری مثل سنگ پا كه پستی وبلندی دارد) و الملاسه (همواری مثل شيشه كه پستی وبلندی ندارد) و الخفه و الثقل منتهيهٌ (خبر/ بلحاظ وجود، در مقام اثبات) إليها (حرارت، برودت و...) و مدركهٌ (بلحاظ فهم، در مقام اثبات) بتوسّطها (حرارت، برودت و...).

و امّا ما قيل (مبتدا) : من ان الخشونه و الملاسه ملموستان بلا توسّط فممنوع (خبر). و امّا لو سلّم ذلک (ماقيل) فلا ينفع فی دفع الايراد (حرف ماقيل) بهما (خشونت وملاست) ما قيل « انهما من مقوله الوضع لا من مقوله الكيف عند بعضهم » لانّ الكلام مع من قال بكونهما (خشونت وملاست) من الكيفيات الملموسه علی ما عليه الجمهور.

ص: ٨٠

خواص کیف ملموس ۹۲/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : خواص کیف ملموس

بحث در خواص کیفیات محسوسه داشتیم، خاصیت مربوط به نوع نوع کیفیات ملموسه نه خاصیت کیفیات ملموسه بطور عام.

اولین کیف محسوس که شروع کردیم به بیان خواصش کیفیات ملموسه است، که در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می شود : ۱. ملوسات بدون واسطه؛ ۲.وملموسات با واسطه.

ملموسات بدون واسطه : ملموسات بدون واسطه عبارتند از حرارت، برودت، یبوست ورطوبت. ملموسات با واسطه : ملموسات با واسطه عبارتند از لطافت، کثافت، هشاشت، لزوجت، بله، جفاف، لین، صلابت، خشونت، ملاست، خفت وثقل.

کلام از شیخ در این جا نقل می شود که تایید می کند ملموسات دو قسم است، امّا نسبت به اینکه ملموسات بدون واسطه کدام اند وملموسات با واسطه کدام ساکت است.

شیخ می فرماید : کیفیات ملموسه مختلف المراتب است بعض شان اقدم است از بعض دیگر؛ یعنی بعض شان بدون واسطه درک می شود وبعض دیگر با واسطه درک می شود.

لاهیجی : اینکه مصنف بیان می کند که ملموسات دو قسم است کلامش صحیح است امّا اینکه بیان می کند کدام ملموسات بدون واسطه درک می شود وکدام با واسطه درک می شود کلامش جای تامل دارد وخالی از اشکال نیست؛ چرا که خفت وثقل هم چه بسا که بدون واسطه درک شود.

حرارت شناخته شده است ونیازی به تعریف ندارد؛ چرا که حرارت از محسوسات است ومحسوسات غنی از تعریف اند پس حرارت غنی از تعریف است. ولذا خواص که برای حرارت بیان می شود برای تنبیه است نه تعریف.

ص: ۸۱

ان قیل : آنچه که محسوس است اشخاص حرارت است نه ماهیت کلی آن و تعریف برای بیان ماهیت شی است. پس جا دارد که حرارت را تعریف بکنیم.

قلنا : وقت که اشخاص حرارت را حس نمودیم نفس ما آماده می شود که ماهیت امر محسوس را بشناسد بنحوی که بهتر از هرتعریف است. بعبارت دیگر احساس شی نفس را آماده می کند که در باره ای آن بحث نماید وجنس وفصل آنرا بشناسد، که این شناخت با ذکر خواص حاصل نمی شود.

خاصیت حرارت : حرارت جامع متفقات و جدا کننده مختلفات است؛ مثلا حرارت وقت که به گِل برسد آب را از خاك جد

می کنـد، آب بخار می شود وبا لا می رود وخاک در زمین می ماند، از طرف قطرات آب که در لابلای خاک پخش بود همه جمع می شود، همین طور خاک که با آب مخلوط بود ومتفرق باهم جمع می شود.

این خاصـیت که برای حرارت بیان شد خاصـیت مشـهور ومعروف است امّا خاصیت اولی نیست، بلکه تابع خاصیت دیگر است وآن خاصیت عبارت از تحریک به سوی فوق ویا ایجاد میل به بالا

متن : و اعلم انّ الشیخ قـال فی فصـل الاسـطقسات من الطبیعیات : « ان الکیفیّات المنسوبه الی اللمس (یعنی کیفیات ملموسه) مختلفه المراتب (توضـیح مختلفه المراتب :) فلیس کلّها فی درجه واحده بل بعضـها اقدم من بعض (یعنی بدون واسطه درک می شود واقدم است از بعض دیگر که با واسـطه درک می شود) ویشـمل علی جملتها (تمام کیفیات ملموسه) هذا التعدّدید » ثم عددها کما عددنا. فهذا الکلام (کلام ابن سـینا) یدل علی کون بعضـها (کیفیات ملموسه) بلا توسّط و بعضها بتوسّط. وامّا هـذا التخصـیص (که بلاواسـطه هـا را اختصـاص داده به چهـار تا) الّذی قـد فعله المصـنف من جعل ما سوی الاربعه مـدرکه بالتّوسط فلا یخلو عن اشکال کما لا یخفی علی المتامّل.

ص: ۸۲

فالحراره جامعه للمتشاکلات و مفرقه للمختلفات لیس المراد من هـذا الکلام تعریف الحراره فان المحسوسات غنیه عن التعریف اذ لاـ اظهر منهـا (محسوسـات). فـان قیـل المحسوسـات هو جزئیـات الحراره مثلاـ لاـ ماهیتهـا الکلیّه فجـاز تعریفها قلنا احساس الجزئیات یعـد النفس لمعرفه الماهیه الکلیه معرفه لیست باقل ظهورا من الاحساس و لا یحصل مثلها فی التعریفات هـذا (خـذا). بل المقصود منه (کلام) التنبیه علی مفهوم اسـمها (حرارت) بتـذکیر (متعلق حاصل مقـدر) بعض خواصّـها. وهذه الخاصّه ــ اعنی:کونها تجمع المشاکلات و تفرق المختلفات ــ و ان کانت اشـهر خواصّـها إلاّ تابعه لخاصّه اخری هی التحریک (تحریک شی حرارت دیده) الی فوق.

(شاهـد بر اولی نبودن خاصـیت :) قال الشیخ فی "رساله الحدود" : « الحراره کیفیه فعلیّه محرکه لما تکون (حرارت) فیه الی فوق لاحداثه الخفه فیعرض ان یجمع المتجانسات و تُفرِّق انها المختلفات » انتهی .

خواص حرارت ۹۲/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع بحث : خواص حرارت

بحث در خـواص حرارت داشـتیم یکی از خواص که برای حرارت بیـان شـد این بود که « جـامع متشاکلاـت ومفرِّق مختلفـات است » این خاصـیت تابع خاصـیت دیگر است که تحریک به سـمت فوق باشـد؛ چرا که حرارت شـیء را داغ وسـبک می کند وشیء سبک شده به سمت بالا می رود.

هوا خیلی سبک است، آب نسبتاً سبک وخاک سنگین ولذا وقت که حرارت به مرکب برسد اجزای آن متفرق می شود، هوا به سمت بالا می رود، آب روی خاک قرار می گیرد وخاک پایین تر از همه قرار می گیرد.

ص: ۸۳

به بیان دیگر حرارت اشیاء را گرم می کند وبا گرم شدن اشیأ سـبک می شود وقت که سـبک شد هوا به سـمت بالا می رود، آب روی زمین قرار می گیرد وخاک زیر آب. پس اول مختلفات متفرق می شود وآنگاه متشکلات جمع می گردد.

از بیان که گذشت فهمیده می شود که بحث در مرکب است، نه در بسائط، ولی چون بحث به صورت عام مطرح شده معترض اشکال می کند، دونمونه نقض می آورد یکی از بسائط در باب جمع متشاکلات ودیگری از مرکبات درباب افتراق مختلفات.

نقض اوّل : حرارت وقت که به آب برسـد آنرا گرم می کنـد وبا گرم شـدن اجزای آب بخار می شود وبه سـمت بالا می رود، بعبارت دیگر با گرم شـدن آب اجزای مقـداری آن از هم جدا می شود؛ چرا که در بخار اجزای آب است که روی اجزای هوا سوار می شود وبخار تشکیل می شود. پس حرارت متشاکلات را از هم جدا می کند.

نقض دوّم : شـما گفتیـد حرارت مختلفات را جـدا می کند، درحالیکه گاهی حرارت مختلفات را جمع می کند؛ مثلاً تخم مرغ

دو جزء زردی وسفیدی دارد وقت که حرارت به تخم مرغ برسد اجزای آن بهم نزدیک تر می شود.

جواب نقض اوّل : کار حرارت افتراق اجزای آب نیست، بلکه کار حرارت تبدیل آب به هوا است، منتها در ابتدای تبدیل اجزای آب روی اجزای هوا سوار می شود وبخار تشکیل می شود. پس تفرقه اجزای آب کار حرارت نیست، تفرقه ای اجزای آب لازمه ای صعود اجزای هوا است که هر ذره از اجزای هوا اجزای مجاور آب را با خود می برد.

ص: ۸۴

جواب از نقض دوّم : اجتماع مختلفات کار حرارت نیست، مختلفات در مثال مذکور جمع است، کار حرارت این است که قوام در اجزای بیض ایجاد می کند.

متن : قال (ابن سینا) : فالسّبب فی جمیعها (حرارت) للمتشاکلات و تفریقها للمختلفات هو (سبب) انّها (حرارت) یفید المیل المصعد بواسطه (متعلق یفید) التسخین، فالمرکب اذا اثرت الحراره فیه (مرکب) کان ألطفه (جزء الطف مرکب) اقبل للتصعید کالهواء فانه اقبل من الماء و هو من الارض و الأ قبل یتبادر الی الصعود قبل الأبطاء، فیتفرق الاجسام المختلفه الطبائع التی حدث المرکب من التیامها (اجسام مختلفه الطبایع) ویحصل عند التفرق اجتماع المتشاکلات بمقتضی طبائعها مع زوال القاسر. (پس اجتماع متشاکلات لازمه ای افتراق مختلفات است)

فان قیل : الحراره قد تفرّق المتماثلات کاجزاء الماء فانّها (حرارت) یصعدها (اجزاء آب) بالتبخیر فتفرّق بعضها (بعض اجزاء آب) عن بعض. وقد یجمع المختلفات کصفره (زردی) البیض و بیاضه (بیض) فان الحراره اذا اثرت فیه (بیض) زادتهما (زردی وسفیدی) تلازما و اجتماعا مع اختلافهما (زردی وسفید).

قلنا فعل الحراره فی الماء احاله له الی الهواء لا تفریق فان الحراره اذا اثرت فی الماء انقلب بعضه (ماء) هواء و تحرک (هوا) بطبعه الی الفوق ثم انه (شان) یختلط و یلتزق (می چسپد) بذلک الهواء اجزاء مائیه فتصعد معه (هوا) و یکون مجموع ذلک بخارا و فی البیض احاله فی القوام لا جمع فانها (نار) بحرارتها توجب غلظا فی قوام الصفره و البیاض و امّا الانضمام بینهما (صفره وبیاض) فقد کان حاصلا قبل تاثیر الحراره، هذا هو المتبادر المستفاد من الشفا. (مفاد کلام شفا این است که بیان شده نه صریحش)

ص: ۸۵

خواص کیفیات ملموسه/ خواص حرارت ۹۲/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : خواص کیفیات ملموسه/ خواص حرارت

بحث در کیفیات ملموسه داشتیم، که به دوقسم تقسیم شد : ۱. کیفیات ملموسه ای که بدون واسطه لمس می شود؛ ۲. کیفیات ملموسه ای که باواسطه لمس می شود.

کیفیات ملموسه ای که بدون واسطه لمس می شوند عبارتند از حرارت، برودت، رطوبت ویبوست. شروع نمودیم به بیان خواص حرارت، یکی از خواص حرارت این است که جمع متشاکلات وتفریق مختلفات می کند، و این خاصیت تابع خاصیت دیگری است که عبارت باشد از ایجاد خفت.

توضیح مطلب : حرارت وقت که به چیزی برسد آنرا خفیف می کند ومیل به تصعید در آن پدید می آید وقت که میل به تصعید ایجاد شد باتوجه به اینکه جسم چگونه باشد آثار مختلفی در آن پدید می آید؛ در بعض قوام ها این اثر جمع شدن است دربعض قوام دیگر این اثر متفرق شدن است ودر قوام های دیگر این اثر تحویل پیدا کردن است. پس کار حرارت ایجاد خفت است واین خفت در اجسام مختلف آثار مختلف را در پی دارد.

شاهد از کلام تفتازانی بر اختلاف آثار در اجسام مختلف :

اجسام یا بسیط است یا مرکب ومرکب یا بگونه ای است که اجزایش شدید الالتیام است مثل آهن که اجزای آن التیام شدید دارد وباهر حرارت از هم جدا نمی شود ویا شدید الالتیام نیست مثل گوشت که توسط حرارت متوسط از هم جدا می شود. اجسام که اجزایش شدید الالتیام نیست یا اجزایش مساوی ومتعادل است، غلبه برهم ندارند ویا اجزایش متعادل نیست بلکه برهم غلبه دارند، واجزای که غلبه دارند یا اجزای لطیف است ویا اجزای کثیف که خود دوصورت دارد؛ یکی اینکه اجزای کثیف غلبه اش زیاد باشند ودیگر انیکه اجزای کثیف غلبه اش کم باشند.

ص: ۸۶

جسم حرارت دیده

۱. اگر جسم حرارت دیده بسیط باشد وقت که حرارت به آن برسد خفیف می شود واثر این خفت یا ظهور خفت به تحویل وتبدیل است مثلاً ـ آب وقت که حرارت به آن برسد خفیف می شود واین خفت به صورت تبخیر ظاهر می شود ویا اثر خفت تبخیر آب است؛ چرا که هوای داخل آب سبک می شود وبه سمت بالا می رود وذرات ریز آب هم قسراً بالا می رود.

به بیان دیگر در داخل آب به صورت قسری هوا وجود دارد، این حرف را علمای جدیدطبیعی هم قبول دارد، وقت که حرارت به آب برسد آنر منبسط می کند ولذا هوای داخل آب آزاد می شود وهوای آزاد شده ذرات مجاور آب را با خود بالا می برد.

تـذکر : طبق بیـان قـدما طبقـات عناصـر به این صورت است که در پایین خاک قرار دارد، روی آن آب است، درطبقه ای سوم هوا جـای دارد وطبقه ای چهارم جایگاه نار است. واز آنجای که طفره محال است هریک از طبقات فقط می توانـد به طبقه ای مجارو خود تبدیل شود مثلا خاک نمی تواند به هوا تبدیل شود بلکه باید به آب تبدیل شود.

۲. اگر جسم حرارت دیـده مرکب باشد واجزایش شدت التیام نداشـته باشد در این صورت باتوجه به اینکه جسم لطیف زود تر بالا می رود وجسم کثیف دیرتر بالا می ردو ویا اصلاً بالا نمی رود، اجزای حرارت دیده که خفیف شده از هم متفرق می شود واین تفرق با اجتماع متشاکلات همراه است.

ص: ۸۷

۳. اجسام مرکب که شدت التیام دارند در صورت که اجزای لطیف وکثیف قریب به اعتدال باشند بعبارت دیگر یکی بر دیگری غلبه نداشته باشند در این صورت حرارت ایجاد خفت می می کند و اثر خفت حرکت دوری است؛ چرا که اجزای لطیف میل به صعود می کند واجزای کثیف آنرا به سوی خود جذب می کند ودر نتیجه حرکت دوری پدید می آید.

۴. اجسام مرکب که شدید الالتیام باشند در صورت که اجزای لطیف آن غلبه داشته باشد خفت که از حرارت بوجود می آید اثرش صعود تمام اجزا به بالا است.

۵. اجسام مرکب که شدید الالتیام باشند در صورت که اجزای کثیف آن غلبه داشته باشند ولی غلبه شدید نباشد در این صورت خفت که اثر حرارت است با سیلان و یانرم شدن همراه است.

۶. اجسام مرکب شدید الالتیام که اجزای کثیف آن غلبه ی شدید دارد، خفت که از حرارت بوجود می آید فقط اثرش گرمی جسم است.

متن : و بالجمله فالخاصّه الاولیّه (که بدون واسطه درک می شود) للحراره هی احداث الخفه و المیل المصعد (درجسم حرارت دیده) ثم یترتب علی ذلک (خفت) بحسب اختلاف القوام آثار مختلفه من الجمع (بعض از اجسام بعد از خفیف شدن جمع می شود) و التفریق و التبخیر الی غیر ذلک (یعنی این سه تا بعنوان مثال است) .

والتفصیل علی ما فی شرح المقاصد : انّ ما یتأثر عن الحراره (یعنی جسم که حرارت را می پذیرد) (الف) ان کان بسیطا استحال أوّلاً ـ فی الکیف (مثلاً ـ آب براثر حرارت گرم می شود) ثم افضی به ذلک (استحاله در کیف) الی انقلاب الجوهر فیصیر الماء هواء و الهواء نارا و ربما یلزمه (انقلاب در جوهر) تفرق المتشاکلات بان تميّز الاجزاء الهوائیه فی الماء و یتبعها (اجزای هوائیه) ما یخالطها من الاجزاء المائیه (ب) وان کان مرکبا (a) فان لم یشتد التحام بسائطه و لا خفاء فی ان الالطف اقبل للصعود لزم تفریق الاجزاء المختلفه (اجزای که در لطافت مختلف اند) و تبعه (تفریق اجزاء) انضمام کل الی ما یشاکله بمقتضی الطبیعه وهو معنی جمع المتشاکلات (b) وان اشتد التحام بسائطه (۱) فان کان اللطیف (اجزای لطیف) و الکثیف (اجزای کثیف) قریبین من الاعتدال حدثت من الحراره القویه حرکه دوریّه لانه (شان) کلما مال اللطیف الی التصعد جذبه الکثیف الی الانحدار (پایین آمدن) و الّا (اگر لطیف وکثیف قریب به اعتدال نباشند) (۲) فان کان الغالب هو اللطیف تصعد بالکلیه کالنوشادر (۳) وان کان هو الکثیف ۱ــ فان لم یکن غالبا جدا حدث یسیل (یعنی به سیلان می اُفتد) کما فی الرصاص (سرب) او تلیین (نرم می کند)کما فی الحدید ۲ــ وان کان غالبا جدا (اگر جزء کثیف خیلی غالب باشد) کما فی الطَلق (سنگ معدنی که هنگام لمس مثل آب بنظر می رسد) حدث مجرد سخونه و احتیج فی تليّنه (ذوب کردنش) الی الاستعانه باعمال اخر یزاولها اصحاب الاکسیر (مبتدا :) وعدم صلوح التصعید او التفرق بناء علی مانع (بخاطر وجود مانع) لا ینافی (خبر) کون خاصیتها (حرارت) التصعید و تفریق المختلفات (اولاً) و جمع المتشاکلات (ثانیاً)

خواص کیف ملموس/ خواص برودت ۹۲/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : خواص کیف ملموس/ خواص برودت

بحث در خواص کیف ملموس داشتیم شروع نمودیم به بیان خاصیت حرارت یکی از خواص مشهور حرارت عبارت است از جمع نمودن متشاکلات وافتراق متخالفات، خاصیت برودت عکس خاصیت حرارت است یکی از خواص برودت عبارت است از جمع نمودن مفترقات وافتراق متخالفات؛ چرا که برودت باعث می شود اجزای مرکب متکاثف شود وبهم بچسپد ولذا اجزای مرکب که متخالف اند از هم متفرق نمی شوند؛ یعنی متخالفات باهم جمع می شوند وقت که متخالفات باهم جمع شد لازمه اش انفکاک متشکالات است. پس برودت باعث اجتماع متخالفات وافتراق متشکالات می شود.

تضاد حرارت وبرودت : بین حرارت وبروت تضاد وجود دارد؛ چرا که هر سه شرط تضاد جمع است؛ اولاً حرارت وبرودت دو امر وجودی اند، ثانیاً باهم جمع نمی شود وثالثاً بین طبیعت حرارت وطبیعت برودت غایت خلاف است. وهردو امری که این سه شرط را داشته باشند بین شان تضاد است.

طبق بیان صدرا وشیخ اشراق حرارت وبرودت دارای تشکیک ومراتب ودرجات اند، بین مراتب ودرجات حرارت وبرودت هر چند که غایت خلاف نباشد ولی بین طبیعت حرارت وطبیعت برودت غایت خلاف است، همین طور طبق نظرمشاء که حرارت وبرودت را تشکیکی نمی دانند، بلکه هردرجه ای حرارت وبرودت را نوع مستقل می دانند، طبیعت حرارت وبرودت غایت خلاف دارند.

فان قیل : حرارت را وقت که جمع نماییم وازبین ببریم برودت حاصل می شود، مثلاًـ یخچال بگونه ای ساخته می شود که حرارت را جمع نماید واز بین ببرد وبرودت بوجود بیاید. پس برودت عدم حرارت است وبین حرارت وبرودت ملکه وعدم ملکه است، نه اینکه برودت عدم مطلق باشد تا با حرارت تناقض داشته باشد و همین طور برودت امر وجودی نیست تا با حرارت تضاد داشته باشد.

ص: ۸۹

قلنا : برودت امر عدمی نیست، چرا که نمی توانیم امر عدمی را بدون واسطه لمس نماییم، ولی برودت را می توانیم بدون واسطه لمس نماییم.

توضیح مطلب : عدم مطلق نه محسوس بالذات است ونه محسوس بالمقایسه، بله فقط مفهوم بالمقایسه است، امرعدمی یا عدم مضاف هرچند محسوس بالذات نیست ولی محسوس بالمقایسه است؛ مثلاً عمی که عدم بصر است ما می توانیم آنرا بالمقایسه با بصر حس نماییم، امّا امر وجودی می تواند محسوس بالذات باشد وبرودت محسوس بالذات است. پس برودت امروجودی است وبابرودت تضاد دارد.

متن : والبروده بالعكس (خاصیت برودت عکس خاصیت حرارت است) فانّها (برودت) اذا اثرت فی المرکب المتخالف الاجزاء او جبت (برودت) تکاثفها (اجزاء) و التصاق بعضها (اجزاء) ببعض و منعت من تفرقها (اجزاء) وهذا معنی جمعها للمختلفات و هو (جمع بین متخالفات) یستلزم انفکاک کل منها (اجزاء) عن مشاکله کما هو مقتضی التمجید (یخ زدگی) و التکثیف (فشردگی) فیحصل منها (برودت) تفریق المتشاکلات أیضا (همان طور که جمع متخالفات حاصل می شود).

و هما ای الحراره و البروده متضادتان لأنّ کلّاً منهما (حرارت وبرودت) وجودی محسوس بالذات مع غایه الخلاف بینهما. فبطل ما قیل من « ان البروده عدم للحراره من باب العدم و الملکه لا العدم المطلق فان عدم الحراره فی الفلک لا یسمّی بروده » و ذلک (بطلان) لان العدم لیس بمحسوس بالذات بخلاف البروده

کیف ملموس/ معانی حرارت ۹۲/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیف ملموس/ معانی حرارت

حرارت بعنوان کیف محسوس معرفی شد ومورد بحث قرار گرفت، مصنف می گوید حرارت برمعانی دیگر هم اطلاق می شود، با محاسبه ای معانی مذکور جمعاً چهار معنا برای حرارت وجود دارد.

معانی حرارت :

۱. حرارت عنصریه که در موردش بحث شد؛

۲. حرارت کوکبیه که غیر از حرارت عنصری است؛ چرا که در افلاک وکواکب حرارت عنصری نداریم؛ مثلاً طبق بیان قدما خورشید حار نیست ولی حرارت تولید می کند وقت که شعاعش به ذرات موجود در هوا واجسام برخورد نماید با فعل وانفعالات که بوجود می آید حرارت تولید می شود.

۳. حرارت که از حرکت تولید می شود، این حرارت از مرکبات با مزاج های خاص بوجود می آید؛ مثلاً جسم بسیط را اگر حرکت دهیم حرارت تولید نمی شود ولی مرکب های خاص چنانچه حرکت نمایند داغ می شود.

۴. حرارت غریزیه که گاهی از آن تعبیر به روح می شود (ص۷۲) ومراد از روح روح بخاری است که از بخار ولطیف شده ای چهار تا خلط بوجود آمده است.

حرارت غریزی یکی از آلا‌تی است که در اختیار طبیعت قرار دارد؛ مثلاً طبیعت انسان که صورت حال در بدن است حرارت غریزی دارد که از آن در بعض مواقع استفاده می کند. پس حرات غریزی خادم طبیعت است؛ چنانکه خود طبیعت خادم نفس است.

حرارت غریزی درنبات وحیوان وجود دارد، در معدن موجود نیست چنانکه در افلاک هم وجود ندارد.

ص: ۹۱

ارسطو معتقد است که حرارت غریزی با حرارت ناریه فرق دارد، امّا جالینوس می گوید حرارت غریزی مصداق از حرارت ناریه است، فخررازی هم قول جالینوس را می پذیرد واستدلال ارسطو را ردّ می کند.

جالینوس : بدن انسان مثلاً مرکب از عناصر اربعه است، وعناصر وقت که ترکیب شوند با فعل وانفعالات که در هم دارند مزاج پدید می آید، حرارت غریزی همان حرارت معتدل شده ای ناری است.

ارسطو : حرارت غریزی غیر از حرارت ناری است واز سماویات بر مرکب افاضه می شود؛ چرا که با ترکیب عناصراربعه وفعل انفعالات شان مزاج پدید می آید واین مزاج بسیط است وبا افلاک در بساطت مناسبت دارد لذا از جانب افلاک درمزاج حرارت پدید می آید، در حالیکه حرارت ناری در خود مرکب وجود دارد.

حرارت غریزی هم به نظر ارسطو وهم به عقیده ای جالینوس واسطه ای بدن ونفس است، وتا وقت که حرارت غریزی در بدن وجود داشته باشد نفس هم در بدن موجود است وزمان که حرارت غریزی از بدن ناپدید شود نفس هم مفارقت می کند. پس می توانیم بگوییم حرارت غریزی واسطه ای حیات بدن است چرا که حیات بدن به نفس است.

شاهد از کلام قوشجی برنظر ارسطو : عناصر اربعه باهم ممزوج می شود وبا این امتزاج ثورت شان می شکند ومرکب معتدل بوجود می آید، که مرکب نفس است، و لذا از طرف افلاک هم مزاج افاضه می شود تا واسطه ای افاضه ای نفس باشد وهم حرارت غریزی تا بدن حفظ شود (۱) .

ص: ۹۲

۱- (۱) . رک : شرح تجرید قوشجی، ص

حرارت بدن دوقسم است : ۱. حرارت غریزی وطبیعی؛ ۲. حرارت غریبه وغیر طبیعی.

توضیح مطلب : وقت که کنار بخاری مثلاً می خوابیم بدن حارّ می شود این حرارت واردی وغریبه است، که با حرارت غریزی وطبیعی دفع می شود، به این صورت که طبیعت _ که همان صورت نوعیه حال در بدن است _ حرارت غریزی را تحریک می کند تا حرارت وارد وغریبه را دفع نماید تا استیلا بر رطوبت غریزی پیدا نکند؛ چرا که حرارت عارضی وغریب با استیلا بر رطوبت غریزی بر بدن مستولی می شود وآسیب می رساند، امّا حرارت غریزی که آلت طبیعت است با حرارت غریبه مقابله نموده وآنرا دفع می کند.

حرارت غریزی با برودت عارضی وغریبه هم مقابله می کند، تا به بدن آسیب نرساند، امّا نه به تحریک طبیعت بلکه بخاطر تضاد که با برودت دارد. پس حرارت غریزی هم حرارت غریبه را دفع می کند وهم برودت واردی وغریبه را، امّا یکی را با تحریک طبیعت ودیگری را با تضاد که با آن دارد.

متن : و یطلق الحراره علی معانی اخر مخالفه للکیفیه (همان کیفیت که درباره اش بحث می کردیم) فی الحقیقه (متعلق مخالفه). اعلم ان لفظ الحراره تطلق علی أربعه معان :

الاوّل، الحراره العنصریّه و هی حراره النار؛

الثانی، الحراره الکوکبیه کالحراره المحسوسه من تاثیر الشمس (نه اینکه خودش حرارت داشته باشد)؛

الثالث، الحراره الحادثه من الحرکه؛

الرابعه، الحراره العزیزیه التی هی آله الطبیعه فی افعالها فی النّبات و الحیوان (متعلق حاصله مقدر).

ص: ۹۳

و هـذا ـ اعنی جعل الحراره العزیزیه معنی علی حـده ـ انما هو علی المذهب الاصحّ و هو مذهب ارسـطاطالیس علی ما نقل انّه قال: الحراره التی بها یقبل البدن علاقه النفس لیست من جنس الحارّ الأسطقسّی الّذی هو النار، بل من جنس الحار الّذی یفیض عن الاجرام السـماویه (دلیل افاضه :) فانّ المزاج المعتـدل بوجه ما (بنحو از اعتدال؛ چرا که هرچند مزاج نبات، حیوان وانسان همه معتدل اند امّ ا اعتدال شان فرق می کند؛ چنانکه در انسان ها هم اعتدال مزاج به یک نسبت نیست) مناسب لجوهر السماء لانه (مزاج) ینبعث عنه (جوهرسماء) انتهی.

و الظاهر انّ مراده انها (حرارت غریزی) من جنس النفس و قواها، وامّا علی مـذهب جالینوس و اختاره الامام (فخررازی) فهی (حرارت غریزی) الحراره الناریه المعتدله بالمزاج.

و استدل (ارسطو) علی کونها (حرارت غریزی) مخالفه للحراره الناریه باختصاصها (حرارت غریزی) بمقاومه الحراره الغریبه و دفعهـا (مرجع ضـمیرفاعلی : حرارت غریزی، مرجع ضـمیر مفعولی : حرارت غریبه) من الاستیلاـء علی الرطوبـات العزیزیه (حرارت غریبه با استیلا بر رطوبت غریزی آنرا ازبین می برد، ولی حرارت غریزی مفاوقت می کنـد ودفع می کند حرارت غریبه را تـا استیلاـ بررطوبت پیـدا نکنـد) حتی ان السـموم لاـ یـدفعها الا الحراره العزیزیه فانها (حرارت غریزی) آله للطبیعه تـدفع (طبیعت) بها (حرارت غریزی) ضرر الحار الوارد (متعلق تدفع :) بتحریک (طبیعت) الروح (یعنی حرارت غریزی) الی دفعه (حرارت وارد) و ضـرر البارد الوارد بالمضاده (طبیعت تحریک می کنـد حرارت غریزی را تا حرارت غریبه را دفع کند، ولی برای دفع برودت غریبه تحریک لازم نیست، بلکه خود حرارت غریزی بخاطر تضاد که با برودت دارد آنرا دفع می کند)

ص: ۹۴

کیف ملموس/ معانی حرارت ۹۲/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کیف ملموس/ معانی حرارت

بحث در حرارت داشتیم که کیفتی است مخصوص در مقابل برودت که آن هم کیفیتی است مخصوص، گفته شد که حرارت چهار معنا دارد، یکی از معانی حرارت غریزی است که ارسطو آنرا غیر از حرارت ناری می داند ولی جالینوس معتقد است که حرارت غریزی را همان حرارت ناری است.

دلیل ارسطو : حرارت غریزی کارش این است که مرکب را از تفرق باز می دارد ولی حرارت ناری کارش تفرق مرکب است. پس حرارت غریزی وحرارت ناری فرق دارد.

فخررازی : حرارت ناری وغریزی یکی است، امّا اینکه کارشان متفاوت اند بخاطر اختلاف موضوع حرارت غریزی وحرارت ناری است؛ حرارت غریزی در داخل مرکب جای دارد ولذا وظیفه اش پزیدن و التصاق والتیام اجزای مرکب است امّا حرارت ناری بیرون از مرکب قرار دارد به همین جهت وقت که به مرکب می رسد اجزای آنرا متفرق می کند. پس ختلاف فعل دلالت بر اختلاف حقیقت نیست، بلکه اختلاف فعل بر اختلاف موضوع دلالت دارد، بعبارت دیگر اختلاف موضع باعث اختلاف فعل شده است.

سوال : آیا حرارت که براین چهار معنا اطلاق می شود جنس است برای چهار معنا که داخل در حقیقت شان باشد ویا اینکه جنس نیست، بلکه به اشتراک لفظی اطلاق می شود؟

تذکر : دوفرض در اینجا مطرح است، یکی اینکه خود حرارت لحاظ شود ودیگر آنکه حارّ لحاظ گردد، در فرض اوّل حرارت می تواند به اشتراک لفظی بر چهار معنا اطلاق شود ومی تواند جنس باشد برای حرارت عنصری، حرارت غریزی، حرارت کوکبیه وحرارت که از حرکت تولید می شود. امّا اگر حارّ لحاظ گردد، روح حارّ غریزی است، نارّ حارّ غریب است وحرکت حارّ است، دراین صورت روشن است که اطلاق حرارت بر نارّ، روح بخاری، اجرام نیّره وکیفیت محسوسهء مخصوصه به اشتراک لفظی است.

ص: ۹۵

جواب : از ظاهر عبارت مصنف چنین تبادر می کند که حرارت مشترک لفظی بین معانی مذکور باشد، ولی حق این است که حرارت جنس است برای چهار حرارت مذکور وبه اشتراک معنوی صادق می کند بر آنها.

توضیح مطلب : در عبارت مصنف که می گوید: « ویطلق الحراره علی معانی اخر مخالفه للکیفیه فی الحقیقه » برای کیفیت دو احتمال وجود دارد :۱. یکی اینکه مراد از کیفیت کیفیت محسوسهء مخصوصه باشد در این صورت معانی اخرمی شود غیر از چهار معنا وبین معانی اخر که نمی دانیم چیست وچهارمعنای ذکر شده اشتراک لفظی است، این معنا برای کیف هرچند زظاهر

عبارت مصنف به نظر می رسد ولی معانی صحیح نیست. ۲. ودیگر آنکه مراد از کیفیت حرارت ناری باشد در این صورت معانی اخر اقسام دیگر حرارت است که عبارت باشد از حرارت کوکبیه، حرارت غریزیه وحرارت حاصل از حرکت واطلاق حرارت بر این چهار معنا به اشتراک معنوی است، نه اشتراک لفظی؛ چرا که حرارت جنس است برای این چهارتا حرارت.

رطوبت ویبوست :

رطوبت ویبوست که هر دو کیف انفعالی است، تقابل دارند وهرکدام بردومعنا اطلاق می شوند، یکی از معانی

معانی رطوبت : ۱. طوبت حالتی است برای جسم که با داشتن آن حالت جسم به راحتی شکل را می پذیرد وبه آسانی هم آنرا ازدست می دهد؛ ۲. رطوبت بمعنای التصاق وچسپدگی، چرا که بعض از اجسام مرطوب بگونه ای است که اگر به جسم دیکر تماس پیدا نماید به آن می چسپد، مثل آب که با تماس به آشیا انرا تر می کند.

ص: ۹۶

معانی یبوست : ۱. یبوست حالتی است برای جسم که با داشتن آن حالت جسم به سختی شکل را می پذیر و به سختی هم آن شکل را از دست می دهد؛ ۲. یبوست بعنای عدم التصاق وچسپندگی که اجسام یابس وقت که اشیا بر خورد نماید به آن نمی چسپد.

متن : واجاب الامام بان تلک المقاومه انما هی من جهه ان الحراره الغریبه تحاول (قصد می کند) التفریق و العزیزیه افادت المرکب (بیان قبل برای ما:) من الطبخ و النضج ما (مفعول افادت) یعسر معه علی الحراره الغریبه تفریق اجزائه. فالتفاوت بین الغریزیه و الغریبه الناریه (که از سنخ نار است) لیس فی الماهیه بل فی کون العزیزیه داخله فی ذلک المرکب دون الغریبه حتی لو توهمنا الغریبه داخله فیه (مرکب) و الغریزیه خارجه عنه لکان کل واحده منها تفعل فعل الاخری، هذا (ای خذا).

ثم الظاهر ان هذه المعانی الاربعه المتخالفه بالماهیه (ماهیت نوعیه) مشترکه فی مفهوم مطلق الحراره و هی (مطلق حرارت) الکیفیه المخصوصه و هی (کیفیت مخصوصه) جنس لهذه الاربعه، لا ـ انها مشترکه لفظا بینها علی ما توهّم و یتبادر من ظاهر عباره المصنف، (تعلیل یتبادر:) فانّ الظاهر ان الکیفیه المذکوره فی هذه العباره (عبارت مصنف) هی الکیفیه المبحوث عنها و هی مطلق الکیفیه المحسوسه المخصوصه، لکن التحقیق ان مراد المصنف لیس ذلک (کیفیت مبحوث عنها) بل مراده من الکیفیه فی هذه العباره هی الحراره الناریه للاستعمال الغالب (در چنین جای که بحث از حرارت است غالباً کیفیت را اطلاق بر حرارت می کند) کما حملها (کیفیت موجود درعبارت مصنف) علیها (حرارت ناریه) الشا رحان القدیمان.

ص: ۹۷

نعم لو اطلق لفظ الحراره علی الحار أیضا اصطلاحا (قید اطلق) لکان لهذا التبادر (تبادر اشتراک لفظی از عبارت مصنف) وجه، بان یکون مراده من المعانی الاخر: النار و الاجرام النیره السماویه و الحار الغریزی ـ اعنی الرّوح (روح بخاری) ـ فیکون لفظ الحراره لفظا مشترکا بین الکیفیه المحسوسه المخصوصه و بین کل واحد من هذه المعانی الثلاثه (یعنی نار، اجرام نیّره وحارّ غریزی).

و الرطوبهُکیفیهٌ تقتضی سهوله التشکل و الیبوسه بالعکس ؛ اشاره الی ما قال الشیخ فی طبیعیات الشفا «انّ الرطوبه : هی الکیفیه التی بها یکون الجسم سهل الانحصار و التشکل بشکل الحاوی الغریب (جسم آنجای که محصور می شود شکل می پذیرد) و سهل الترک له. و الیبوسه : هی الکیفیه التی بها (کیفیت) یعسر انحصار الجسم و تشکله (شکل پذیری اش) من غیره و بها (کیفیت) یعسر ترکه لذلک (ترک کردن جسم انحصار وتشکل را).»

و قال أیضا : ویتبع بعض الاجسام الرطبه الجوهر امرٌ (فاعل یتبع) و هو (امر) الملاصقه و الملازمه لما یماسّه من جنسه کما للماء حتی انّ الجمهور یظنون ان الرطوبه حقیقتها هذا

کیفیت ملموسه / رطوبت ۹۲/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : کیفیت ملموسه / رطوبت

بحث در تفسیر رطوبت ویبوست داشتیم، در تفسیر رطوبت گفته شد که رطوبت کیفیتی است که اگر جسم داشته باشد به راحتی شکل می پذیرد وبراحتی هم آنرا از دست می دهد.

برای رطوبت معنای دیگری گفته شده وآن عبارت است از بلّت وتری، به این بیان که در بعض اجسام رطوبت بگونه ای است که از جنس آن در جسم دیگر التصاق پیدا می کند مثل آب که وقت به جسم دیگری بر خورد پیدا نماید به آن التصاق پیدا می کند وگفته می شود که جسم دیگر ترشده است.

ص: ۹۸

سوال : آیا بر اساس اینکه در بعض اجسام رطب التصاق از جنس رطب به جسم دیگر است می توانیم رطوبت را به سهولت التصاق ویبوست را به صعوبت التصاق تعریف نماییم؟

ابن سینا : سهولت التصاق تعریف رطوبت نیست؛ چرا که اگر رطوبت را تعریف نماییم به سهولت التصاق باید هرچیزی که سهولت التصاقش بشتر باشد رطوبت بشتری داشته باشد درحالیکه این طور نیست؛ مثلاً عسل سهولت التصاق دارد ولی رطب نیست. پس بین رطوبت وسهولت التصاق رابطه ای نیست ولی بین سهولت تشکل ورطوبت رابطه ای مستقیم وجود دارد، هرچیزی که اسهل تشکلاً باشد ارطب است.

تفصـیل مطلب : توده ای مردم می بینـد که هرجسم که رقیق تر است التصـاق وچسـپنده گی کمـتری دارد وهرچه جسم غلظت بشتر داشـته باشد التصاق بشتری دارد، از این جا کشف می کنند که التصاق رابطه ای مستقیم باغلظ دارد ورابطه ای معکوس با رقت بنحوی که هرچه غلظت بشتر باشد التصاق زیاد تر وشدید تر است وهرچه رقت بشتر باشد التصاق کمتر وضعیف تر است. پس التصاق بخاطر رطوبت نیست بلکه بخاطر غلظت است.

اشکال : سنک غلظت شدید دارد ولی اصلاً التصاق ندارد.

جواب : مراد از غلظت که التصاق را به همراه دارد غلظتی است که همراه سهولت تشکل باشد.

از آنچه که بیان شد روشن گردید که رطوبت ویبوست را باید بر اساس سـهولت وصـعوبت تشـکل تعریف نماییم، نه بر اساس التصاق وعدم التصاق؛ مثلاً هوا رطب است ولو التصاق ندارد. خلاصه رطوبت با التصاق رابطه ای مستقیم ندارد ولی با سهولت تشکل رابطه ای مستقیم دارد نبابراین باید رطوبت را با سهولت تشکل تعریف نماییم.

بعض متاخرین : بعض از متاخرین از کلام ابن سینا استفاده نموده اند ورطوبت را به سهولت التصاق وسهولت انفصال تعریف نموده اند، فخررازی هم این کلام بعض المتاخرین را پذیرفته است وبه ردّ کلام ابن سینا پرداخته است.

متن : لکنّهم (جمهور) یشاهدون ان الجسم کلّما کان ارق کان اقل التصاقا (یعنی چسپندگی) و استمساکا بما یلامسه و کلما کان (جسم) اغلظ کان اشد (بشتر می چسپد) و اکثر ملازمه (مدت زمانی طولانی تر می چسپد) و الماء اللطیف (آب رقیق) الجیّد (که چیزی همراهش نباشد) اذا غمر فیه الاصبع کان ما یلزم الاصبع منه (آب رقیق) اقلّ مما یلزم من الماء الغلیظ او الدهن او العسل، فاذن هذه الخاصیه (خاصیت التصاق وچسپندگی) لا یلزم الجسم من جهه ما هو رطب مطلقا (یعنی فقط، خالی، بدون غلظت) و الا (اگر طوبت تنها باعث التصاق بود) لکان ما هو ارطب و أرق من الرطوبات اشد لزوما و التصاقا بل هذا (التصاق) لازم للکثافه و الغلظ اذا اقترنا (کثافت وغلظت) بالرطوبه(۱)بل یبقی للرطوبه سهوله التحدد و التشکل (لازمهء تحدد) بغیره مع سهوله الترک و ضعف الامساک (یعنی حفظ شکل) کما ان الیابس (۱) یلزمه الثبات علی ما یؤتاه من الشکل (۲) مع معاوقه (مقاومت) فی قبوله (شکل).

ص: ۱۰۰

۱- (۱). دفع دخل مقدر که درسنگ غلظت وکثافت بشتر است ولی التصاق نیست.

فیجب (متفرع بر اینکه التصاق رابطه ای مستقیم با رطوبت ندارد ولی سهولت تحدد و... رابطه ای مستقیم بارطوبت دارد) ان یتحقق ان الرطوبه هی الکیفیه التی بها یکون الجسم قابلاـ للنحو الاوّل من القبول (سهولت التّحدد و...) و الیبوسه هی الکیفیه التی بها یکون الجسم قابلاـ للنحو الثانی من القبول (یلزمه الثبات ...). فلا یستبعد ان یکون الهواء رطبا و ان کان لا یلتصق اذا الالتصاق لیس لنفس کون الشیء رطبا بل للغلظ و الهواء اذا غلظ فصار ما فصار أیضا علی صفه الملازمه و الالتصاق هذا کلام الشفاء.

فما فی کتب المتاخرین من ان الرطوبه قد یفسّر لسهوله الالتصاق و الانفصال مأخوذ من هاهنا (کلام ابن سینا) و قد اختاره الامام و فسّرها (رطوبت) فی المواقف بهذا التفسیر.

و قال فی شرح المقاصد انّ فی کلام بعض المتقدّمین انّ الجسم انما کان رطبا اذا کان بحیث یلتصق بما یلامسه و فهم منه (کلام بعض متقدمین) ان الرطوبه کیفیه یقتضی التصاق الجسم ثم قال (تفتازانی) و ردّه ابن سینا بان الالتصاق لو کان للرطوبه لکان اشد رطوبه اشد التصاقا فیکون العسل ارطب من الماء (مفاد : ولیس کذلک) بل المعتبر فی الرطوبه سهوله قبول التشکل و ترکه (تشکل) فهی (رطوبت)کیفیه بها یکون الجسم سهل التشکل و سهل الترک للتشکل

کیفیات ملموسه / معانی رطوبت ۹۲/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیفیات ملموسه / معانی رطوبت

ص: ۱۰۱

بحث در تفسیر رطوبت داشتیم، گفته شد که رطوبت عبارت است از حالتی که جسم با داشتن آن به آسانی شکل را می پذیرد وبه راحتی هم آن شکل را از دست می دهد. پس رطوبت یعنی حالت سهولت قبول تشکل وسهولت ترک آن.

بعض از اجسام که دارای رطوبت اند اگر با جسم دیگر تماس پیدا نماید به آن جسم می چسپند، به همین خاطر بعضی ها سهولت التصاق را معرف جسم قرار داده اند، ولی این حرف صحیح نیست وابن سینا به ردّ آن پرداخته است.

ابن سینا : اگر سهولت التصاق معرف رطوبت باشد باید هرجسم که اسهل التصاقاً باشد ارطب باشد وهرجسم که ارطب باشد هم اشد التصاقاً باشد، در حالیکه چنین نیست؛ مثلاً عسل اسهل التصاق است ولی رطب نیست.

فخررازی : تعریف رطوبت به اسهل التصاق اشکال ندارد، بلکه می شود هم اسهل التصاق بودن را درتعریف رطوبت بیاوریم واسهل الانفصال بودن معرِّف رطوبت قرار بدهیم.

جواب فخررازی از اشکال ابن سینا : ما سه چیز داریم : ۱. سهولت التصاق؛ ۲. شدت التصاق؛ ۳. دوام التصاق، وآنچه که در تعریف رطوبت آمده سهولت التصاق است نه شدت التصاق ویا دوام التصاق. پس عسل نمی تواند ناقض تعریف باشد چرا که

عسل شدت التصاق دارد، دوام التصاق دارد، نه سهولت التصاق وآب سهولت التصاق وسهولت انفصال دارد.

طبق بیـان بالاـ کلام ابن سـینا اعتراض بر تعریف رطوبت است وکلام فخررازی ردّ اعتراض ابن سـینا است، امّا تفتازانی نه کلام ابن سینا را اعتراض می داند ونه کلام فخررازی را ردّ بر اعتراض.

ص: ۱۰۲

تفتازانی : ابن سـینا بر تعریف رطوبت اعتراضـی نـدارد، بلکه بر آنچه که از قـدما نقل نموده اعتراض می کند؛ چرا که درکلام قدما تعریف رطوبت نیامده است، تعریف رطوبت باتوجه به کلام قدما واعتراض ابن سینا برآن توسط متاخرین ارائه شده است. پس کلام فخررازی جواب ابن سـینا نیست چرا که در کلام ابن سـینا اعتراض نسبت به تفسیر رطوبت نیست، فخررازی خواسته کلام قدما را تفسیر وتأویل نماید.

اینکه کلام فخررازی تأویل کلام قدما است، نه اینکه تعریف قدما را از اشـکال ابن سینا پاک نماید، دلیل اش این است که در کلام قدما نه سـهولت التصاق آمده ونه انفصال وسـهولت انفصال، ولی در کلام فخررازی هم سهولت التصاق آمده است وهم انفصال وسهولت انفصال.

« علی ان ... » : این عبارت می تواند جواب سوال مقدر باشد و می شود هم کلام مستقل باشد.

سوال مقـدّر : قـدما هر چنـد متعرض سـهولت انفصال نشدنـد ولی سـهولت التصاق را مطرح نمودنـد که لازمه ای آن سـهولت انفصال است. پس قدما متعرض سهولت انفصال هم شده اند.

کلام مسـتقل : سـهولت التصاق وسـهولت انفصال باهم تلازم ندارند؛ مثلاً رنگ سهولت التصاق دارد، دست ما یا چیز دیگر را بمحض تماس رنگی می کند، ولی سهولت انفصال ندارد.

ثم انّه قد اعترض ... : در تفسـیر اول رطوبت گفتیم که رطوبت عبارت است از سـهولت قبول تشـکل وسهولت ترک آن، براین تفسیر اشکالاتی وارد شده است که در ذیل می آید.

اشکال (۱) : قـدما قائل اند که حرارت حارٌ یابس است، آب باردِ رطب و... ؛ یعنی هریک از عناصـر دوتا کیفیت دارد. باتوجه به این عقیـده قـدما تعریف رطوبت بـا نـار نقض می شود؛ چرا که نـار آسان شـکل می گیرد وآسان هم شـکل را از دست می دهد، باوزیدن باد شکل آن عوض می شود، پس باید رطب باشد در حالیکه یابس است.

جواب : نـار دوقسم است : الف) یکی نـار که درکره ای نـار در موضع طبیعی خود است؛ ب) دیگری نـار که در موضع طبیعی خود نیست، بلکه در روی زمین یا در هوا پدید می آید مثل نیازک ها شـهاب سـنگ ها که طبق عقیده ای قدما دود های توده به سـمت بالاـ حرکت می کنـد ووقت که به کره ای نـار می رسـد آتش می گیرد وشـهاب سـنگ پدیـد می آیـد ویا طبق نظر علمای امروزی سنگ وارد جو زمین می شود وباحرکت زیاد آتش می گیرد وشهاب سنگ بوجود می آید.

نار که در موضع طبیعی خود است در مقعر فلک قمر قرار دارد وما نمی توانیم باحس در مورد آن داوری نماییم، امّا دلیل به ما می گویـد که یـابس است وصـعوبت تشـکل دارد، مهم همین نار است که خالص است مخلوط نـدارد، قـدما هم همین نار می گویند حارٍّ یابس . پس نار ناقض تعریف رطوبت نیست.

نار که در موضع طبیعی خود نیست هرچند سـهولت تشـکل دارد ولی این سـهولت تشکل دوجهت می تواند داشته باشد؛ یکی انیکه این نـار خالص نیست، درون آن هوا وجود دارد وسـهولت تشـکلش به خاطر هوای است که در درون نار وجود دادرد نه بخـاطر خود نـار ودیگر آنکه این نـاردر موضع طـبیعی خود نیست وهرچیزی که از موضع طبیعی خود خـارج باشـد به اقتضـای موضع شکل را می پذیرد. پس شکل پذیری بخاطر خود نار نیست.

متن : و اجاب الامام بان المعتبر فیها (رطوبت) سـهوله الالتصاق و یلزمها (سـهولت التصاق) سـهوله الانفصال فهی (رطوبت) کیفیه بها یستعد الجسم لسـهوله الالتصاق بالغیر و سـهوله الانفصال عنه و لا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم (ای اکثرزمانـا) و اکثر ملاـزمه (یعنی شـدت چسـپندگی) و لا عبره بـذلک (به دوام وشـدت ملازمه) فی الرطوبه کیف (چگونه عسل اسهل التصاقاً باشد) و ظاهر انه لیس اسهل انفصالا (نفی لازم) فیلزم ان لا یکون اسهل التصاقا (نفی ملزوم)

ثم قال (تفتازانی) و کان مراد الامام تاویل کلامهم (بعض متقدمین) بما ذکر و الّا فاعتراض ابن سینا انما هو علی ما نقله من کلامهم لا علی تفسیر الرطوبه بسهوله الالتصاق و الانفصال (بیان اینکه کلام فخر تاویل کلام بعض قدما است نه جواب ابن سینا :) فانه لا تعرّض فی کلامهم (متقدمین) للانفصال اصلا (نه خود انفصال ونه سهولت انفصال) و لا للسهوله فی جانب الالتصاق علی ان ما ذکر من استلزام سهوله الالتصاق سهوله الانفصال ممنوع انتهی.

ثم انّه قد اعترض علی التفسیر الاوّل بوجوه : (۱) منها ان النار ارق العناصر و الطفها و اسهلها قبولا للاشکال فیلزم ان یکون ارطبها و بطلانه ظاهر و الجواب ان النار الصّرفه غیر محسوسه و النار المحسوسه غیر صرفه و مع ذلک (علاوه بر اینکه نار محسوس صرف نیست، هوا داخل آن است) فانّه یعرض للاجسام فی غیر مواضعها الطبیعیه ان یحفظ اشکالها المواتیه (موافق) للحرکه (حرکت خود شان مثلاً اگر نار را بچرخانیم شکل دورانی بخود می گیرد واگر به سمت بالا رود شکل دیگری دارد) کالماء المصبوب فی انصبابه (در حال ریختنش)کذا فی الشفا

کیفیات ملموس/ اشکالات بر تفسیر رطوبت ۹۲/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیفیات ملموس/ اشکالات بر تفسیر رطوبت

بحث درباره ای رطوبت داشتیم گفته شد که رطوبت در مقابل یبوست و بمعنای سهولت تشکل است، بر این تفسیر اشکالاتی وارد شد.

اشکال (۲) : تفسیر رطوبت به سهولت تشکل موجب می شود که هوا را رطب بدانیم، ولی خصوصیت درطوبت است که باعث می شود هوا را طب ندانیم. خصوصیت رطوبت که همه قبول دارند این است که اگر جسم رطب به چیزی بر خورد نماید به آن چیز استمساک وتحفظ می دهد؛ مثلاً خاک استمساک ندارد پخش می شود ولی وقت خاک را با آب مخلوط نماییم خاک استمساک وتحفظ پیدا می کند وپخش نمی شود، این خصوصیت باعث می شود که هوا رطب ندانیم. پس تعریف رطوبت به سهولت تشکل مانع اغیار نیست، هوا را شامل می شود درحالیکه خصوصیت رطوبت که اتفاقی است در هوا نیست.

ص: ۱۰۵

جواب : شما خلط کردید بین رطوبت بمعنای سهولت تشکل و رطوبت بمعنای التصاق وتری، که در حقیقت لازمه ای رطوبت است ودر بعض اجسام وجود دارد واتفاقاً همه به آن رطوبت اطلاق می کند. پس تفسیر رطوبت به سهولت تشکل صحیح است وهوا هم به این معنا رطبت است، هرچند رطب بمعنای التصاق وتری که لازمه ای بعض اجسام رطب است درآن وجود ندارد.

اشکال (۳) : شما رطوبت را تعریف نمودید به سهولت تشکل ویبوست که مقابل آن قرار دارد عبارت است از صعوبت تشکل.

از طرف دیگر یکی از کیفیت ها صلابت است که آن هم بمعنای صعوبت تشکل است. پس صعوبت تشکل معرِّف دو چیز می باشد یکی یبوست ودیگری صلابت، واگر معرِّف یکی است باید معرَّف هم یکی باشد نه دو تا، درحالیکه می دانیم یبوست از کیفیات ملموسه اولیه است وصلابت از کیفیات ملموسه ثانیه. پس تعریف یبوست به سهولت تشکل صحیح نیست.

علاوه بر این اگر تعریف یبوست به صعوبت تشکل صحیح باشد باید نار هم صلب باشد وصعوبت تشکل داشته باشد؛ چرا که نار هم یابس است.

جواب : در این جواب به تعریف لین می پردازد قیودی را که در آن معتبر است ذکر می کند، انگاه قیود را که در صلابت است می آورد، با روشن شدن قیود لین و صلابت مغایرت شان با رطوبت و یبوست روشن می شود، هرچند که در یک خصوصیت اشتراک داشته باشند.

توضیح مطلب : در لین چهار ویژگی معتبر است اوّلاً ـ جسم واجد لین اجازه می دهد که جسم دیگری در آن فرو رود؛ ثانیاً جسم واجد لین قوام غیر سیّال دارد؛ ثالثاً جسم که لین دارد امتداد را خیل قبول نمی کند، بعبارت دیگر کش نمی آید؛ رابعاً جسم که لین دارد اجزایش پخش نمی شود، بر خلاف جسم ترد که اجزایش پخش می شود.

ص: ۱۰۶

مثال : مموم که لین دارد اولاً اجازه می دهد که جسم دیگر در آن فرو رود؛ ثانیاً قوام غیرسیال دارد مثل آب سیال نیست؛ ثالثاً زیاد امتداد نمی پذیرد؛ رابعاً اجزایش پخش نمی شود.

ویژگی های صلابت : صلابت اوّلاً اجازه نمی دهد که جسم دیگری در واجد صلابت فرو رود؛ ثانیاً جسم که صلابت دارد بقا شکل دارد؛ ثالثاً جسم صلب شدیداً مقاوم است ومنفعل نمی شود، که شکل دیگری را بپذیرد بلکه اجزایش پخش می شود.

باتوجه به قیودی که برای لین وصلابت بیان شد هم لین با رطوبت فرق دارد، هرچند که دریکی از ویژگی ها شریک اند وهم صلابت با یبوست تفاوت دارند گرچه در صعوبت تشکل اشتراک دارند.

اشکال (۴) : شما رطوبت را تعریف نمودید به سهولت تشکل باتوجه به این تعریف اگرچیزی سهولت تشکلش بشتر باشد باید رطوبتی بشتری داشتد، درحالیکه چنین نیست، هوا بشرتر از آب سهولت قبول تشکل ولی رطوبتش بشتر نیست. بیان دیگر باتوجه به تعریف اگر چیزی اسهل تشکلاً باشد باید ارطب باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

وجه ملازمه ای این قیاس باتوجه به تعریف رطوبت روشن است، بطلان تالی هم بخاطر هوا است که سهولت تشکل دارد والی ارطب نیست.

جواب : اینکه تالی باطل باشد قابل قبول نیست؛ چرا که هوا هم اسهل تشکلاً است وهم ارطب، شاهد این مطلب کلام ابن سینا است که می فرماید در میان عناصر بالاترین رطوبت را هوا دارد، بالاترین یبوست را زمین، بالاترین برودت را آب و بالاترین حرارت را نار.

ص: ۱۰۷

انوع اجسام مرطوب : جسم که دارای رطوبت بمعنای بلّه وتری است چنانچه با جسم دیگر تماس پیدا نماید، سه صورت وجود دارد :

۱. رطب الجوهر : رطب الجوهر به جسمی گفته می شود که رطوبت وبله مقارن با ماده ای آن است چنین جسمی مرطوب است بدون واسطه.

۲. مُبتل به معنای خاص : مبتل جسمی است که با رطوبت جسم دیگر_ یعنی رطب الجوهر _ مرطوب شود، به این صورت که جسم مرطوب روی مبتل جریان پیدا نماید.

۳. مُبتل به معنای عام : جسمی که با رطوبت غریبه مرطوب شود، حال چه جسم مرطوب _ یعنی رطب الجوهر _ فقط با مبتل تماس داشته باشد، چه جسم مرطوب روی مبتل جریان پیدا کند ویا اینکه علاوه بر جریان در مبتل نفوذ کند.

۴. منقطع : منطقع جسمی است که اولاً رطب الجوهر روی آن جریان پیدا کند وثانیاً رطب الجوهر در آن نفوذ کند.

منقطع باتوجه به قید اول داخل مبتل است وبا توجه به قید دوم مباین با مبتل است/ منقطع داخل در مبتل بمعنای دوم ومباین با مبتل بمعنای اول است.

باتوجه به انواع رطب، رطب الجوهر با یابس مقابل است ومبتل با جفاف.

متن : (۲) ومنها انّه یوجب کون الهواء رطبا و یبطله (کون الهواء رطباً) اتفاقهم (علما) علی ان خلط الرطب بالیابس یفیده (افاده می کند به یابس) استمساکا عن التشتت (پراکنده گی) و خلط الهواء بالتراب لیس کذلک (یفید التراب استمساکاً).

ص: ۱۰۸

و الجواب انّ ذلک الاتفاق انما هو فی الرطب بمعنی ذی البلّه (تری)، فان اطلاق الرطوبه علی البله شایع بل کلام الامام صریح فی ان الرطوبه التی هی من المحسوسات انّما هی البله، لا ـ (مربوط به رطب) ما (رطب) اعتبر فیه سهوله قبول الاشکال لان الهواء رطب بهذا المعنی (سهولت قبول اشکال) و لا یحس منه (هوا) برطوبه (یعنی بله وتری) کذا فی شرح المقاصد.

(۳) ومنها انّه یوجب ان یکون المعتبر فی الیبوسه صعوبه قبول الاشکال فلم یبق فرق بینها (یبوست) و بین الصّلابه و یلزم کون النار صلبه لکونها یابسه.

والجواب ان اللین کیفیه (۱) تقتضی قبول الغمر الی الباطن (۲) و یکون للشی ء بها قوام غیر سیّال فینتقل عن وضعه (۳) ولا یمتد کثیرا (۴) ولا یتفرق بسهوله، و الصّلابه کیفیه تقتضی ممانعه من قبول الغمر الی الباطن و یکون للشی ء بها بقاء شکل و شده مقاومه نحو اللّاانفعال فتغایران (صلابت ولین) الرطوبه و الیبوسه کما یأتی (تغایرصلابت ولین با یبوست ورطوبت) عن قریب (ص۷۸).

(۴) ومنها انه یوجب کون الهواء الرطب من الماء لکونه اسهل قبولا للاشکال و انه باطل.

والجواب انّ بطلان ذلک (ارطب بودن هوا از آب) ممنوع بل الشیخ صرّح بان سلطان النار الحراره و سلطان الهواء الرطوبه و سلطان الماء البروده و سلطان الارض الیبوسه هذا.

واعلم انه قد مرّ آنفا ان الرطوبه قد یطلق علی البله و تحقیق ذلک ما فی الشفا حیث قال: « وامّا البله فمعلوم ان سببها رطوبه جسم رطب یمازج غیره (جسم رطب) فان هاهنا (الف) رطب الجوهر (ب) و مبتل (ج) و منتقع. فرطب الجوهر هو الجسم الّذی کیفیه الرطوبه نقارن مادته و یکون کونها (رطوبت) له (جسم)کونا اولیا (بدون واسطه) مثل الماء و اما المبتل فهو الجسم الّذی (مثلا ـ دست ما) انما یرطب برطوبه جسم اخر (آب) تلک الرطوبه له (جسم اخر) اولیه (بدون واسطه) لکن ذلک الجسم (جسم اول، درمثال دست ما) قد قارنه (جسم اخر) فقیل انه مبتل فیصلح (فاعل :) ان یخص باسم المبتل ما (فاعل یخص/ جسم اول یعنی دست ما) کان هذا الجسم (جسم اخر: اب) جاریا علی ظاهره (جسم اول) و یصلح ان یقال (مبتل) علی التعمیم حتی یکون المبتل کل جسم مترطب رطوبه غریبه (هرجسم که رطوبت غریبه داشته باشد اسم مُبتل بر ان اطلاق می شود، چه آب روی آن جاری شود چه فقط تماس داشته باشد وچه در آن نفوذ نماید) لکن المنتقع لا یکون منتقعا الا ان یکون الرطب الغریب (۱) جری فیه (منتقع) (۲) ونفذ الی باطنه (منتقع) فالمنتقع من الوجه الثانی (اینکه آب باید در آن نفوذ کند/ تعمیم که در مبتل گفتیم) کالنوع من المبتل و من الوجه الاوّل (بلحاظ اینکه آب باید روی آن جاری شود / مبتل بمعنای خاص) مباین له (مبتل) غیر داخل فیه (مبتل) و الجاف بازاء المبتل کما ان الیابس بإزاء الرطب (رطب الجوهر) انتهی ملخّصا »

رابطه ای رطوبت بابله / خفت وثقل ۹۲/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : رابطه ای رطوبت بابله / خفت وثقل

مرحوم لاهیجی از شیخ نقل کرد که سه تا کلمه داریم که باهم متفاوت است؛ یکی رطوبت، دیگری بله وسومی منتقع. رطوبت بابله از نظر شیخ متفاوت انـد، امّا قوشجی معتقد است که رطوبت به تفسیر دوم با بله یکی است، شارح مواقف هم می گوید گاهی رطوبت وبله بر هم دیگر اطلاق می شود. حال آیا این سه کلام جمع است یا خیر؟

لاهیجی : کلام شارح مواقف با کلام ابن سینا موافقت دارد ولی کلام قوشجی اولاً با کلام ابن سینا مخالفت دارد وثانیاً قابل پذیرش نیست؛ چرا که می گوید رطوبت به تفسیر ثانی با بله یکی است، رطوبت به تفسیر ثانی عبارت است « کیفیه تقتضی سهوله التصاق الجسم بغیره وسهوله انفصاله عن غیره » اگر کلام قوشجی صحیح باشد باید بله هم سهولت التصاق وسهولت انفصال داشته باشد درحالیکه خیلی از اموری که بله دارد چنین نیستند.

قبلاً گفته شد که لین وصلابت کیفیت ثانوی انـد وبا رطوبت ویبوست که از کیفیات اولی انـد فرق دارد، حالا تصریح به این مطلب دارد؛ چرا که از کلام برخی بر می آید که رطوبت ویبوست با لین وصلابت فرق ندارد.

خفت وثقل:

وجه بحث ازخفت وثقل در این موضع : بحث مصنف در اوائل ملموسات بود، وجه اینکه خفت وثقل را که کیفیات ثانوی اند در این جا ذکر کرده این است که خفت وثقل جنس دارند به اسم میل که بحث از آن که در آینده می آید بحث مهمی است به همین جهت ثقل وخفت را ذکر نموده تا مقده باشد برای بحث میل.

ص: ۱۱۰

اقسام خفت وثقل : خفت وثقل گاهی مطلق اند وگاهی نسبی، وقت که خفت وثقل نسبی باشد دو اعتبار دارد.

ثقل مطلق : ثقل مطلق کیفیتی است در جسم که باعث می شود مرکز ثقل جسم بر مرکز عالم منطبق شود. خاك اگر رها شود مرکز ثقل آن منطبق می شود بر مرکز عالم ولی آب این طور نیست، جای طبیعی آن روی زمین است. پس خاك ثقل مطلق دارد وآب ثقل مطلق ندارد.

مرکزثقل : مرکز ثقل هرشیء نقطه ای است که طرفین آن نقطه در وزن متعادل باشند؛ مثلاً اگر چوبی را روی سنگی قرار دهیم، چنانچه مرکز ثقل چوب روی سنگ قرار گرفته باشد چوب در حال تعادل قرار دارد و نمی افتد، امّا اگر مرکز ثقل چوب روی سنگ نباشد چوب می افتد، هرچند از وسط روی سنگ قرار گرفته باشد. پس مرگز ثقل شی با وسط آن فرق می کند.

مرکزعالم : مرکز عالم زمین نیست مرکز عالم مرکز زمین است؛ چرا که مرکز هرچیزی باید نقطه باشد، زمین نقطه نیست.

خفت مطلق : خفت مطلق کیفیتی است در جسم که باعث می شود محدب آن درمقعر فلک قمر قرار گیرد؛ چون درعالم کون وفساد پایین ترین نقطه مرکز آن است که همان مرکز زمین باشد و بالا ترین نقطه محدب فلک قمر است، که ابتدای عالم افلاک وانتهای عالم عناصر است. نار اگر رها شود به سمت بالا حرکت می کند ودر معقر فلک قمر قرار می گیرد. پس نار خفیف مطلق است.

متن : و اما ما وقع فی شرح القوشجی من انّ الرطوبه بالتفسیر الثانی یقال له البله فلا اعلم له وجها. و فی شرح المواقف « انه قد یطلق کل واحد من الرطوبه و البله بمعنی الاخر هذا » و هما ای الرطوبه و الیبوسه مغایرتان للین و الصّلابه و انما ذکر ذلک (مغایرت) اشاره الی دفع توهم کونهما (رطوبت ویبوست) عینهما)لین وصلابت) کما مر (ص۷۶) فی الوجه الثالث من الاعتراض. وقد عرفت وجه المغایره فی الجواب عن ذلک الاعتراض.

ص: ۱۱۱

و اعلم ان الخفّه و الثقل و ان لم یکونا من اوائل الملموسات علی ما صرّح به المصنف و غرضه هاهنا البحث عن الملموسات الاولیه لکن یتعلّق بهما (خفت وثقل) من حیث جنسهما _ اعنی المیل (ص۸۴و۹۵) _ مباحث شریفه ینبغی ایرادها هاهنا فلذلک اورد البحث عنهما. و کل منهما (خفت وثقل) قد یؤخذ مطلقا و قد یؤخذ مضافا (یعنی گاهی مطلق است وگاهی نسبی) علی ما قال .

و الثقل کیفیه یقتضی حرکه الجسم الی حیث ینطبق مرکزه ای مرکز ثقله و هو (مرکز ثقل) نقطه یتعادل ما علی جوانبها فی الوزن علی مرکز العالم ان کان (ثقل) مطلقا و الخفه بالعکس ای کیفیه یقتضی حرکه الجسم الی حیث ینطبق محدّبه علی مقعر فلك القمر (نه خود قمر که کره ی تو پُر است ومقعر ندارد) الّذی هو منتهی الحرکه المستقیمه فیطفو (بالا می ایستد) فوق العناصر کلها و هذا (تفسیر خفت) أیضا (همان طور که تفسیر ثقل مطلق بود) اذا کانت الخفه مطلقه

دواعتبار خفیف وثقیل اضافی ۹۲/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دواعتبار خفیف وثقیل اضافی

بحث در ثقل وخف داشتیم گفتیم که ثقل وخفت به دوقسم تقسیم می شود، یکی مطلق ودیگری اضافی، ثقل مطلق کیفیتی است در جسم که باعث می شود جسم مرکز ثقلش را بر مرکز عالم که زمین است منطبق نماید واز میان عناصر زمین است که این صفت را دارد، خفیف مطلق که صفت نار است کیفیتی است در جسم که باعث می شود جسم محیطش را بر مقعر فلك قمر منبطق نماید.

ص: ۱۱۲

از میان عناصر دوتای دیگر باقی مانده است یکی هوا ودیگری آب، که هوا خفیف اضافی است وآب ثقیل اضافی است، حال به بیان خفت وثقل اضافی می پردازیم وهرکدام را به دو اعتبار بیان می کنیم بگونه ای که خفیف اضافی مبنطق شود بر هوا وثقیل اضافی منبطق شود بر آب.

دو اعتبار ثقیل اضافی :

مقدمه : بین مقعر قمر که منتهای عالم کون وفساد است و مرگز زمین که مرکز عالم است فاصله ای وجود که این فاصله با چهار تا کره پر شده است. این کرات هرچند ضخامت شان مساوی نیست مثلا ضخامت اب کمتر از ضخامت هوا است چرا که آب کود ترین جایش یازده کیلومتر است، هوا بشتر است و نار هم که ضخامتش معلوم نیست، ولی ما دراین بیان فرض می کنیم که ضخامت کرات مساوی است، چنانکه قدما معتقد اند.

اعتبار اوّل ثقیل اضافی : ثقیل مضاف آن جسمی است که اکثر فاصله ای بین مقعر قمر یعنی محیط عالم ومرکز زمین را طی نماید، بعبارت دیگر ثقیل اضافی دارای کیفیتی است که اکثر مسافت بین محیط عالم ومرکز زمین را طی نماید. طبق این بیان

آب ثقیل اضافی است چرا که اگر آب را ببریم در مقعر قمر قرار دهیم به سـمت پایین می آیـد از کره ای نار می گذر، از کره ای هوا می گـذر ومسافت آب را هم عبور می کنـد تا در جایگاهش قرار کیرد که روی زمین باشـد. پس آب اکثر مسافت بین محیط ومرکز را که سه تا کره باشد طی می کند.

ص: ۱۱۳

اینکه آب سه کره را طی می کنـد بخاطر این است که خلاء محال است ولذا آب وقت که بالا می رود درکره ای نار هوا جای آب را می گیرد ونار هم جای هوا را، ووقت که آب به سمت پایین می آید که کره ای نار وهوا را عبور می کند ومسافت کره ای آب را هم طی می کند تا در جایگاهش قرار گیرد.

اعتبار دوم ثقل اضافی : در اعتبار دوم دو جسم باهم مقایسه می شود؛ آب وزمین هر دو را می بریم بالا در محیط عالم قرار می دهیم و می بینیم که زمین زودتر می آید وآب کند تر می آید.

دوچیزی که اختلاف در سرعت دارد یا بخاطر کوچکی وبزرگی شان است که بزرگ تندتر حرکت می کند وکوچک کند تر ویا به این جهت است که یکی سـنکین تر است ودیگری سـبک تر، ودر مانحن فیه از آنجای که ضـخامت کرات مساوی است پس سنگینی وسبکی است که باعث اختلاف سرعت شده است.

بـاتوجه به بیـان قوق ثقیـل اضـافی را این گونه تعریف می کنیم : ثقـل اضـافی کیفیتی است که دارنـده ای آن که اگر با زمین مقایسـته شود زمین زودتر از آن به مرکز زمین می رسـد، بعبـارت دیگر ثقیـل اضافی ثقیلی ااست که اگر با ثقیل مطلق مقایسـه شود ثقیل مطلق زود تر به مرکز زمین می رسد.

این دواعتبار برای ثقیل اضافی بود که در هر دو اعتبار ثقیل اضافی تعریف شد ومنطق گردید بر آب.

ص: ۱۱۴

بیان شیخ در فرق دو اعتبار : شیخ این دو اعبتار را نزدیک به هم می داند ومی گوید باهم فرق دارند، روشن است که باهم فرق دارد؛ چرا که اوّلاـ در اعتبار اول ما فقط آب تنها را رها نمودیم ولی در اعتبار دوم زاب وزمین را باهم رها نمودیم، وثانیاً در اعتبار اوّل عدم بلوغ به مرکز زمین را اعتبار نمودیم، تخلف وعقب ماندن را اصلا ملاحظه نکردیم امّا اعتبار دوم تخلف و عبق ماندن را لحاظ نمودیم.

اختلاف سریع وبطی یا بخاطراعبتار جنس است؛ مثلاً یکی سنگ است ودیگری پنبه ویا بخاطر اختلاف صغر و کبر است که کوچک تر دیر می رسد وسنگین زود تر؛ مثلا دوتا آب را که ملاحظه نماییم یکی که سنگین تراست سریع می آید به سمت زمین ودیگری که کوچک تر است کند می آید به سمت زمین ولی هیچ کدام به مرکز زمین نمی رسد پس اعتبار دوم در مورد شان جاری نیست ولی اعتبار اول در مورد شان جاری است چرا که هیچ کدام به مرکز نمی رسد روی زمین می ماند. پس دو اعتبار یکی نیست چرا که یک اعتبار در جای جاری می شود واعتبار دیگر در آن جا جاری نمی شود.

دو اعتبار خفت اضافی : خفت اضافی هم دو اعتبار دارد همان طور که ثقیل اضافی دو اعتبار داشت، در اعتبار اوّل ثقیل اضافی جسم ثقیل را بردیم بالا در محیط عالم ورها نمودیم که بیاید پایین ولی در اعتبار اول خفیف اضافی جسم خفیف را می آوریم درمرکز عالم ورها می کنیم که به سمت با لا حرکت کند واکثر مسافت بین مرکز ومحیط را طی نماید. ودراعتبار دوم ثقیل اضافی آب وخاك را در مقعر فلك قرار دادیم وسرعت حرکت شان را ملاحظه نمودیم ولی در اعتبار دوم خفیف اضافی هوا و نار را می آوریم در مرکز زمین قرار می دهیم وسرعت حرکت شان را ملاحظه می کنیم.

ص: ۱۱۵

اعتبـار اوّل خفیف اضافی : خفیف اضافی جسـمی است که اگر در غیر موضع طبیغی اش رها کنیم اکثر مسافت بین مرکز زمین ومحیط ارا طی نماید، بعبارت دیگر خفت اضافی کیفیتی است در جسم که اگر جسم در غیرموضوع طبیعی اش قرار گیرد اکثر مسافت بین مرکز زمین ومحیط عناصر را طی نماید.

اعتبـاردوّم خفیف اضافی : خفت اضافی کیفیتی است در جسم که در دارنـده ای آن هرگاه با نار مقایسه شود نار زود تر از آن به محیط می رسـد، بعبارت دیگر خفیف اضافی آن است که هرگاه با خفیف مطلق سـنجیده شود خفیف مطلق سـریع تر از آن به محیط می رسد.

توجه داریم که طبق هردو اعتبار که برای خفیف اضافی است منطبق می شود بر هوا.

متن : ویقالا-ن (ثقـل وخفت) بالإضـافه باعتبارین . فالثقل الاضافی؛ (۱) باعتبـارٍ (به یـک اعتبار) کیفیهٌ یقتضـی بها (کیفیت) الجسم (فاعـل یقتضـی) ان یتحرک فی اکثر المسـافه الممتـده بین المرکز و المحیـط (محیط عالم عناصـر که مقعر قمر است) حرکه الی المرکز لکنه لا- یبلغ المرکز (اگر ثقیـل مطلق بود می رسـید) و هـذا مثـل الماء فانّه یطفو (ای یعلوا) علی الارض (یعنی روی زمین قرار می گیرد) و یرسب فی الهـواء (یعنی زیر هوا قرار می گیرد)(۲) و باعتبار اخر کیفیهٌ (یعنی ثقیل اضافی کیفیتی است) یقتضی بها (کیفیت) الجسمُ (یتقضی) ان یتحرک بحیث اذا قیس الی الارض کانت الارضُ سابقه الی المرکز.

قال الشیخ : « هذا (اعتبار آخر یعنی اعتبار دوم) یقرب (نزدیک است) من الاوّل (اعتبار اوّل) و لیس به (ولی همان اوّل نیست) فان هذا (اعتبا آخر) باعتباره (ثقیل اضافی) و (حالیه) هو (ثقیل اضافی) یشارک الارض فی حرکته (ثقیل اضافی) الی الوسط (وسط عالم یعنی مرکز زمین) ولکنه (ثقیل اضافی) یبطئ و یتخلف (عقب می افتد) عنها (ارض) و اما ذلک (اعتبار اوّل) فاعتباره (ثقیل اضافی) من حیث لا یرید (ثقیل اضافی) من الوسط (مرکز زمین) الحد الّذی یریده الارض بعینه (مربوط به حد) و هذا الاعتبار (اعتباردوم/ اعتبار اوّل) غیر ذلک (اعتبار اوّل/ اعتبار دوّم) و کیف لا (چگونه این دو اعتبار مغایر نباشند)،وربّما شارک البطی ء السّریع فی الغایه (یعنی هر دو دریک جای می ایستد)، اذا کان اختلاف ما بینهما (بطی وسریع) للصغر و الکبر (مثلاً هردو آب اند ولی یکی کوچک دیگری برزگ) انتهی »

وکذا الخفه الاضافیه؛ (۱) باعتبار کیفیه یقتضی بها (کیفیت) الجسم (فاعل یقتضی) ان یتحرک فی اکثر المسافه الممتده بین المرکز (مرکز زمین) و المحیط (محیط عناصر) حرکه الی المحیط لکنّه (خفیف اضافی) لم یبلغ المحیط و هذا مثل الهواء فانّه یرسب (رسوب می کند) فی النار (یعنی زیر نار قرار می گیرد) و یطفو (ای یعلوا) علی الماء. (۲) وباعتباراخر کیفیه یقتضی بها (کیفیت) الجسم ان یتحرک فی اکثر المسافه الممتده بین المرکز و المحیط بحیث اذا قیس الی النار کانت النارُ سابقه الی المحیط (محیط عناصر یعنی مقعر قمر)

خفت وثقل اضافی / اعتراض برتفسیراوّل ۹۲/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : خفت وثقل اضافی/ اعتراض برتفسیراوّل

گفته شد که خفت وثقل به دو قسم مطلق واضافی تقسیم می شود، یعنی خفت مطلق داریم وخفت اضافی همین طور ثقل مطلق داریم وثقل اضافی.

خفت مطلق وثقل مطلق تفسیرش گذشت، خفت وثقل اضافی هرکدام دو تفسیر دارد.

تفسیر اوّل ثقل اضافی : کیفیتی است که جسم را وقت که از موضع طبیعی خودش بیرون رفت وادار می کند که اکثر مسافت بین مرکز زمین ومقعرفلک قمر را طی کند تا جسم به موضع طبیعی خود برسد؛ مثل آب که وقت ببریم بالا قرار دهیم حرکت می کند کره ای نار را عبور می کند، کره ای هوا را عبور می کند و می آید روی کره ای خاک قرار می گیرد که موضع طبیعی آب است. توجه داریم که آب سه کره را طی نموده تا به موضع طبیعی خود برسد ولی کره چهارم را که خاک است طی نمی کند. پس آب اکثر مسافت بین مقعرفلک قمر وزمین را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

تفسیر اول خفت اضافی : خفت اضافی کیفیتی است در که اکثر مسافت بین مرکز زمین وقعر فلک قمر را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد؛ مثل هوا که اگر در مرکز زمین قرار گیرد به سمت بالاـ حرکت می کند از زمین عبور می کند، از آب عبور می کند از هوا هم عبور می کند ودر کره ای نار متوقف می شود. پس هوا که اگر در مرکز زمین قرار گیرد سه کره را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

ص: ۱۱۸

تذکر : درتوضح که برای خفت وثقل اضافی گذشت خفیف اضافی وثقیل اضافی هرکدام سه کره را طی می کند تا به موضع طیعی خود برسد، ولی معترض با این فرض که هر کدام از خفیف وثقیل اضافی دو کره را طی می کند بر تفسیر خفت اضافی وثقل اضافی اشکال می کند.

اشکال : بنابر تعریف رسمی که ازثقل اضافی ارائه نمودید لازم می آید که : اوّلاً مجموع قطرنار وهوا بشتر از مجموع قطر آب وخاک باشد؛ چرا که آب دو کره ای نار وهوا را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد ولی شما طبق تعریف می گویید هوا اکثر مسافت را طی می کند، که حرفی است بدون دلیل؛ وثانیاً مفهوم این حرف شما این است که مجموع دو قطر آب وخاک کمتر از مجموع دو قطر نار وهوا است واین متناقض است با منطوق حرف شما وقت که خفیف اضافی را تعریف می کنید و می گویید که هوا اکثر مسافت بین مرکز زمین ومقعر فلک قمر را طی می کند چرا که زمین وآب را عبور می کند تا به موضع طبیعی خود برسد. پس شما هم حرف بدون دلیل زدید وهم تناقض گویی نمودید.

جواب میرسید شریف : اگر توجه به تصویر مسأله شود نه در ثقل اضافی اشکال لازم می آید ونه در خفت اضافی؛ چرا که در

ثقل اضافی فرض این است که آب می آیـد درون فلك قمر ومقعر آن در مقعر فلك قمر قرار می گیرد، نه اینکه محـدب آب به مقعر فلـك قمر بچسـپد که آب جای نار را پُر نمایـد، با توجه به این فرض آب مکان کره ای نار، مکان کره ای هوا و مکان کره ای آب را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد، امّا اگر فرض نماییم که محدب آب برمرکز زمین منطبق شود ومقعر آن درون مرکز باشد بنحوی که جای خاك را پُر نکند در این صورت آب فقط مکان خاك ومکان خودش را طی می کند تا در موضع طبیعی خود قرار گیرد یعنی محدب آن در مقعر هوا واقع شود. پس آب وقت که از فلك قمر حرکت نماید به سمت موضع طبیعی خود مسافت زیادی را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

ص: ۱۱۹

درخفت اضافی فرض است که هوا می آید در مرکززمین، محدب هوا در مزکر زمین قرار می کند بگونه ای که مقعر آن درون مرکز است وجای خاک را نمی گیرد. نبابر این وقت که هوا به سمت موضع طبیعی خود حرکت می کند سه کره را طی می کره ای خاک، کره ای آب وکره ای هوا را تا به موضع طبیعی خود برسد، امّا اگر فرض نماییم درمقعر فلک قمر قرار گیرد در این صورت فقط دو کره یعنی مکان نار ومکان هوا را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

لاهیجی : میرسید شریف یک فرض محال می کند وباتوجه به آن به اشکال جواب می گوید؛ چرا که می گوید آب می رود در درون فلک قمر ومقعر آن در مقعر فلک قرارمی گیرد، در حالیکه طبق مبنای قدما خرق والتیام فلک جایز نیست ویا می گوید محدب آب در مرکز زمین قرار می گیرد بنحوی که جای خاک را پُر نکند یعنی مقعر آب در مرکز که نقطه است واقع شود که محال است.

متن : و اعترض علی ذلک (خفت وثقل اضافی) بان ما ذکر (تفسیر رسمی) فی الثقل الاضافی بالاعتبار الاول (یعنی تفسیر به اعتبار اوّل) تقتضی (باتوجه به کلمه ای اکثر) ان تکون مسافه مکانی فی النار و الهواء اعظم من مکانی الأرض و الماء و ذلک (اعظم بودنِ ...) مما لم یبرهن علیه بل ما ذکر (تعریف رسمی) فی الخفه الإضافیه بالاعتبار الأول (تعریف به اعتبار اول) تقتضی (باتوجه به کلمه ای اکثر) ان تکون الامر بعکس ذلک ای تکون مسافه مکانی الماء و الارض اعظم من مسافه مکانی النار و الهواء و انه تناقض (تناقض بین منطوق ثقل اضافی با مفهوم خفت اضافی وهم چنین تناقض بین منطوق خفت اضافی با مفهوم ثقل اضافی).

ص: ۱۲۰

و اجاب عنه المحقق الشريف بانّا نفرض کره الماء بحيث يماسّ مقعرها (کره الماء) مقعر الفلك فانّها (کره الماء) حينئذ (که مقعر آن در مقعر فلك قمر چسپيـده) تتحرك بطبعها الى ان يماسّ مقعّرها محدّب الارض فقد تحرکت فی مسافه امکنه النار و الماء و الهواء و اذا فرضناها (کره الماء) بحيث يکون مرکز العالم على محدّبها فانّها (کره الماء) حينئذ (که محدبش بر مرکز عالم واقع شـده) يتحرك بطبعها (کره الماء) الى ان يماسّ محـدّبها مقعر الهواء فقد تحرکت فی مسافه مکانی الارض و الماء و ظاهر ان المسافه الاولى اکثر من الثانيه.

و هـذا الجواب لاـ يعجبنی فـان فرض کره الماء بحيث يماس مقعّرها مقعر الفلك فرض امر ممتنع على قواعـدهم (چرا که خرق والتيام را برای فلك قبول ندارند) و لا ينبغی بناء الحکم الممکن على الامر الممتنع .

تفسيرثقيل اضافی به اعتبار اوّل / اشکال وپاسخ آن ۹۲/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تفسيرثقيل اضافی به اعتبار اوّل / اشکال وپاسخ آن

گفته شـد که ثقـل وخفت اضـافی به دو اعتبـار تعريـف می شود، برتعريف که به اعتبـار اوّل شـد اشـکالی وارد گرديـد محقق شريف پاسخی داده است که پسنديده نيست.

تفسير ثقـل به اعتبـار اوّل : ثقـل اضافی کيفيتی است که موجب می شود صاحب آن ثقل اگر از بالا رها شود اکثر مسافت بين محيط ومرکز را طی نمايد؛ مثلاً آب اين گونه است که اگر قسراً در محيط وبعبارت ديگر در مقعر فلك قمر قرار گيرد طبعاً به سمت مرکز حرکت می کند وروی زمين می ايستد.

ص: ۱۲۱

اشکال : طبق اين تعريف اولاً بايـد مجموع قطرهای نار وهوا بشتر از مجموع قطرهای آب وزمين باشـد واين حرفی است بدون دليل وثانياً لازم می آيد که بين منطوق اين تعريف با مفهوم تعريف خفت به اعتبار اوّل تناقض باشد.

جواب اوّل لاهيجی : از تعريف ثقل اضافی به اعتبار اوّل لازم نمی آيد که ضخامت نار وهوا بشتر از ضخامت آب وزمين باشد بلکه لازم می آيد که ضـخامت دوکره نار وهوا از ضـخامت زمين بشتر باشد واين اشکال ندارد؛ چرا که بنابر نظرمشهور کرات بلحاظ ضخامت مساوی هم اند.

بيان تفصـيلی : هرگاه چنـد دايره ويا کره متحد المرکز رسم شود مسـلماً کرات بيرونی بزرگ تر از از کرات درونی است؛ چرا که کرات بيرونی کرات درونی را احاطه نموده است وقطر کره ای محاط کوچك تر از قطر کره ای محيط است.

لاهيجی برای اينکه اشکال لازم نيايد می گويد ضـخامت کرات مساوی است، نه اينکه اقطارشان ويا شـعاع شان مساوی باشد؛ چرا که قطر وشـعاع نار بشتر از قطر وشعاع هوا است، قطروشعاع هوا بشتر از قطر وشعاع آب است وقطر وشعاع آب بشتر از قطر

وشعاع خاک است.

ضخامت وثخن یک کره دو جور تفسیر می شود؛ چرا که کره دو جور است یا کره ای تو پُر است ویا کره ای توخالی است. اگر کره تو پُر باشد مثل کره ای خاک ضخامتش از محیط کره تا مرکز آن است به عبارت دیگر ضخامتش به اندازه ای شعاع آن است، امّا کره ای توخالی مثل کره ای آب، هوا ونار ضخامتش از محدب تا مقعر همان کره است. ولی مشهور این است که ضخامت این کرات مساوی است.

ص: ۱۲۲

بـاتوجه به این مقـدمات ثقیل مضاف که آب است وقت که قسـراً به محیط عالم عنصـر که مقعر فلك قمر است وصل شود، به این صورت که محـدب آب مماس شود با مقعر فلك قمر وجای نار بگیرد، در این صورت نار هم می آید جای کره ای هوا را پُر می کنـد وکره ای هوا می آید جای کره ای آب را می گیرد، در نتیجه اوّل زمین است بعد هوا بعد نار ودر قمست بالا آب، که بخاطر ثقل اضافی اش بالطبع حرکت می کنـد به سوی زمین کره ای نار را طی می کند بعد کره ای هوا را عبور می کند تا برسـد به موضع طبیعی خودش ونار وهوا هم منتقل شوند بجای طبیعی شان. پس آب با این بیان دو کره ای نار وهوا را طی می کند تابرسد به موضع طبیعی خودش، روشن است که ضخامت دوکره بشتر از ضخامت کره ای زمین به تنهای است.

جواب دوم لاهیجی : مراد از کثرت که در تعریف ثقیل اضافی آمـده است کثرت عددی است نه کثرت مسافتی، وقت که آب بالقسر در مقعر فلك قمر قرار گیرد بالطبع به سوی موضع طبیعی اش حرکت می کند کره ای نار وهوا را عبور می کند تا برسد به موضع طبیعی خودش. روشن است که دوتا کره بشتر از یک کره است بلحاظ عدد.

قوشجی بر میرسید شریف اشکال نموده است امّا لاهیجی می گوید طبق بیان ما در دوجواب اشکال قوشجی وارد نمی شود.

بیـان مطلب : محقـق شـریف گفت که اگر را در مقعر فلـك قمر قرار دهیم بنحـوی که مقعر آب در مقعر فلـك قمر واقع شود وجـای نـار را نگیرد در این صورت وقت که آب حرکت نمایـد به سـمت پـایین سه تا کره را طی می کنـد تا برسـد به موضـع طـبیعی خـودش، امّـا اگر آب را در مرکز زمین قرار دهیم به این صورت که محـدب آب درمرکز قرار گیرد ومقعر آب هم در مرکز واقع شود، وقت که آب حرکت نمایـد به سوی موضع طبیعی خودش دوتا کره را طی می کنـد. وسه کره بشتر از دو کره است.

ص: ۱۲۳

قوشجی : از کجا معلوم که مجموع ضخامت سه کره از مجموع ضخامت دو کره بشتر باشد، شاید مساوی باشد.

لاهیجی : طبق دوجواب که به اشکال مستشکل داده شد این اشکال قوشجی لازم نمی آید؛ چرا که در جواب اوّل گفتیم بنابر مشهور ضخامت کرات مساوی است ودر جواب دوم گفتیم که مراد از اکثر در تفسیر ثقل اضافی کثرت عددی است نه کثرت مسافتی.

متن : بل الحق فی الجواب ان یقال لا ـ نسلم لزوم کون ثخنی النار و الهواء اعظم من ثخنی الماء و الارض معا بل من ثخن الارض فقط.

و المراد من الثخن (ضخامت) مقدار ما بین المحدب و المقعّر فی الکره المجوفه و ما بین المحیط و المرکز فی الکره المصمته کما فی الارض.

بیان ذلک (مدعا : لانسلم...) ان کره الماء اذا فرضت فی مکان کره النار فالمکان الاصلی للماء لم یبق خالیاًلامتناعه (خالی بودن) بل یشغله کره الهواء و یشغل مکان الهواء کره النار فاذا تحرکت کره الماء بطبعها من حیّز النار الی ان یصل الی سطح الارض فقد قطعت مسافه تحنی النار و الهواء الواقعین فی غیر حیّزیهما (نار وهوا) لضروره الخلاء (تعلیل برای الواقعین) و هذه المسافه (مسافت که آب طی کرده) اکثر من مسافه ثخن الارض ـ اعنی نصف قطرها (در کره ای توپُر مثل زمین ثخن نصف قطر است، امّا در کره توخالی مثل بقیه ای کرات ثخن بین محدب ومقعر است) ـ (تعلیل برای اکثر) لانه قد تسابق الی الاذهان و تقرر فی الاوهام تساوی اثخان کرات العناصر بعضها مع بعض، و ان لم یبرهن علیه (تعریض برقوشجی که برمحقق شریف اشکال نموده). و هذا القدر (بیان مبتنی برشهرت) کاف فی التعریفات الرسمیّه.

ص: ۱۲۴

و یمکن أیضا ان یقال انّ المراد من الاکثر هاهنا (در تعریف ثقل اضافی) هو العددی لا المقداری ای مسافه اکثر العناصر فلیتدبّر. و حینئذ (یعنی بافرض تساوی کرات عناصر/ بافرض اینکه مرا از اکثر اکثر عددی باشد) یندفع أیضا (همان طور که اعتراض معترض دفع شد) ما اورده الشارح القوشجی علی المحقق الشریف من انه کما لم یبرهن علی کون ثخن عنصرین اعظم من ثخن عنصرین کذلک لم یبرهن علی کون ثخن ثلاثه عناصر اعظم من ثخن عنصرین هذا (خذا)

تعریف دوم خفت وثقل اضافی/ اشکال وپاسخ آن ۹۲/۰۸/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تعریف دوم خفت وثقل اضافی/ اشکال وپاسخ آن

بحث در تبیین ثقل وخفت اضافی داشتیم که برای هرکدام دوتاتعریف آوردیم، تعریف اوّل مورد اعتراض واقع شد وپاسخ دادیم، تعریف دوم هم مورد اعتراض واقع شده وپاسخ داده شده است.

ثقیل اضافی به اعتبار دوم : ثقیل اضافی جسمی است دارای کیفیت که بخاطر آن کیفیت به سمت مرکز حرکت نماید ولی چنانچه با زمین قیاس شود زمین زود تر از آن به مرکز می رسد؛ بعبارت دیگر ثقیل اضافی جسمی است که اگر بازمین مقایسه شود زمین زود تر از آن به مرکز می رسد.

خفت اضافی به اعتبار دوم : خفت اضافی کیفیتی است درجسم که بخاطر آن کیفیت جسم به سمت بالا حرکت نماید ولی چنانچه با نار مقایسه شود نار زود تر به محیط می رسد.

توجه داریم که در تعریف های بالا- ثقیل اضافی وخفیف اضافی با مقایسه ای دو عنصر معرّفی شده است، ثقیل اضافی با مقایسه ای آب وزمین وخفیف اضافی با مقایسه ای هوا ونار، معترض هم دو عنصر را مقایسه می کند امّا مقایسه ای هوا وزمین در باب ثقل اضافی ومقایسه ای آب ونار در باب خفیف اضافی.

ص: ۱۲۵

اشکال : الف) اگر هوا وزمین را در محیط قرار دهیم وقت که به سمت پایین حرکت نمایند زمین زود تر از هوا به مرکز می رسد و باتوجه به تعریف ثقیل اضافی باید هوا ثقیل اضافی باشد درحالیکه چنین نیست. پس تعریف شما مانع اغیار نیست، شامل هوا می شود که ثقیل اضافی نیست.

ب) اگر نار وآب را ببریم ودرمرکز زمین قرار دهیم ورها کنیم هردو به سمت بالا حرکت می کند ولی نار زود تر به محیط می رسد. پس باتوجه به تعریف خفیف اضافی باید آب خفیف اضافی باشد، درحالیکه چنین نیست. بنابراین تعریف شما مانع اغیار نیست.

جواب : اشکال دو بخش داشت جواب هم دو بخش دارد بخش اوّل پاسخ بخش اوّل اشکال است وبخش دوّم پاسخ بخش

دوّم اشکال :

الف) شما هوا وزمین را بردید در محیط قرار دادید ورها نمودید، وگفت زمین وهوا هر دو می آید پایین ولی زمین زود تر به مرکز می رسد، درحالیکه در مورد هوا دوحالت وجود دارد دریک حالت اصلاً پایین نمی آید ودر حالت دیگر پایین می آید ولی قسرا؛ در صورت که هوا بالا باشد و نار مزاحمت نکند هوا اصلاً پایین نمی آید چرا که هوا سبک است وجای سبک بالا است، امّا در صورت که هوا بالا ـ قرار گیرد ونار مزاحمت نماید در این صورت هوا قسراً پایین می آید چرا که هوا هرچند سبک است ولی نار سبک تر از آن است به همین خاطر از بودن هوا در محیط ممانعت می کند. پس هوا داخل درتعریف ثقیل اضافی نیست؛ چرا که یا اصلا به سمت پایین حرکت نمی کند ویا به سمت پایین حرکت می کند ولی قسراً درحالیکه در تعریف ثقیل اضافی گفتیم اوّلاً ثقیل اضافی حرکت می کند به سمت پایین وثانیاً حرکتش طبیعی است نه قسری. پس هوا در فرض که حرکت نمی کند قید اوّل را دارا نیست و درفرض دوّم قید دوم را فاقد است.

ص: ۱۲۶

ب) وقت که نار وآب در مرکز قرار گیرد، در این فرض نار به سمت بالا حرکت می کند و می رود در محیط واقع می شود امّا برای آب دوحالت وجود دارد یکی اینکه آب در مرکز باشد و زمین ممانعت نکند در این صورت اصلاً آب به سمت بالا حرکت نمی کند ودیگرآنکه زمین ممانعت کند از وجود آب در مرکز در این حالت آب به سمت بالا می آید قسراً. پس تعریف خفیف اضافی شامل آب نمی شود؛ چرا که درتعریف خفیف اضافی گفتیم اولاً۔ خفیف اضافی به سمت بالا حرکت می کند وثانیاً حرکتش طبیعی است ولی آب یا اصلاً حرکت نمی کند وقید اوّل را فاقد است و یا حرکت می کند ولی قسراً وقید دوم را دارا نیست.

ان قلت : طبق این پاسخ باید جایگاه هوا محیط باشد ونار قسراً هوا را خارج نماید ویا جایگاه آب مرکز زمین باشد و خاک قسراً آب را خارج نماید، واین قسر دائم است که محال است.

قلت : جایگاه هوا وقت محیط است که نار نباشد ولی وقت که نار باشد که خفیف تر است جایگاه هوا پایین تر از نار است پس قسر دایم لازم نمی آید.

بحث در باره ای میل

مقدمه : قبلاً۔ بیان شد که خفت وثقل از اوائل ملموسات نیست واینکه خواجه در بحث اوائل ملموسات از خفت وثقل بحث نموده است بخاطر آن است که خفت وثقل جنس به اسم میل دارد، وبحث از خفت وثقل مقدمه است برای بحث از میل که بحث مهمی است.

ص: ۱۲۷

تعریف میل : میل عبارت است از مدافعه ای محسوس جسم هنگام حرکت؛ مثلًا وقت که سنگ را از بالا رها نماییم اگر دست را زیر آن قرار دهیم دفع می کند ویا اگر مشك را پُر باد نماییم وزیر آب مشک دست را دفع می کند که بیاید به بالا، به این مدافعه محسوسه میل گفته می شود.

معنای دیگر میل : اینکه چرا سنگ هنگام حرکت دست را دفع می کند و یا مشک به دست فشار می آورد قدما گفته اند بخاطر نیروی است که در سنگ ومشک وجود دارد به این نیرو هم میل گفته می شود.

وجود میل : وجود میل مشهود ومفروغ عنه است ونیاز به اثبات ندارد؛ چرا که باحس به راحتی درک می شود.

مغایرت میل با حرکت : مغایرت میل با حرکت هم نیاز به اثبات ندارد؛ چرا که با حس درک می شود، گاهی میل حس می شود ولی حرکت حس نمی شود وقت که حرکت بالفعل نباشد ومیل بالفعل باشد چنانکه در مشک پُر باد شده ودر آب قرار گرفته چنین است.

متن : و اعترض علی ما (تعریف رسمی) ذکر فی الاضافیین (خفت وثقل اضافی) بالاعتبار الثانی أیضا (قید اعترض؛ یعنی همان طور که خفت وثقل به اعتبار اول مورد اعتراض واقع شد) :بان الارض و الهواء اذا فرضنا عند المحیط و خلیا و طبعهما تحرّکا نحو المرکز و کانت الارض سابقه فیلزم ان یکون الهواء ثقیلا مضافا. و کذا النار و الماء اذا فرضنا عند المرکز (مرکز زمین) و تحرّکا بالطبع نحو المحیط کانت النار سابقه فیلزم ان یکون الماء حفیفا مضافا.

و الجواب ان الهواء على هـذا الاعتبـار (در اين فرض) لا ـ يتحرك بالطبع عن المحيط لكونه (محيط) مطلوبا له (هوا) بالطبع. نعم لو صادفته النار هناك (عنـد المركز) لـدفعته (هوا) بالقسـر نحو المركز. و كـذا الماء لا يتحرّك بالطبع على هذا الاعتبار (اعتبار ثانى) عن المركز لكونه (مركز) مطلوبا له (آب) بالطبع فاذا صادفته (آب) الارض هناك (عند المركز) دفعته (آب) بالقسـر نحو (به سـمت) المحيـط، فلا يلزم (در اين دو فرض كه معترض نمود) ما ذكر (يعنى مانع اغيار نبودن تعريف دوم خفيف وثقيل اضافى) .

و لمـا فرغ عن ذكر الخفه و الثقـل اراد ان يـذكر جنسـها و هو (جنس) الميل و هو (ميل) المـدافعه المحسوسه من الجسم (از نـاحيه جسـم) عنـد حركته (ظرف براى محسـوسه يعنى وقت مـدافعه محسـوس است كه جسم حركت نمايـد ووقت كه جسـم ساكن باشـد ممكن است مـدافعه باشد ولى محسوس نباشد/ قيد مدافعه چرا كه وقت حركت نباشد يعنى جسم در مكان طبيعى اش باشد اصلا مدافعه نيست) و يسمّيه (ميل) المتكلّمون اعتمادا.

(الف) و لا حاجه الى اثبات وجوده (ميل) لكونه محسوسا لزمن (فمن/ فلذا من ن.خ) وضع يده تحت الحجر المتحرك بالطبع الى اسـفل او فوق الحجر المرمى الى فوق يحس (خبر) به (ميل) لا محاله. (ب) و لا الى اثبات مغايرته للحركه لأنه قـد تحس به (ميل) من غير حركه كما سـيجده (ميل) الانسان من الزّق (مشك) المنفوخ فيه (كه پر باد شده) اذا حبسه (مشك) بيده تحت المـاء و كمـا يجـده (ميـل) من الحجر اذا اسـكنه فى الهواء (كه در اين دوصورت حركت بالفعل نيست ولى ميل بالفعل است)

مشهود بودن میل بمعنای اوّل / میل بمعنای دوّم ۹۲/۰۸/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مشهود بودن میل بمعنای اوّل / میل بمعنای دوّم

بحث ما در میل بود که به اصطلاح متکلمین اعتماد نامیده می شود، گفته شد که میل اوّلاً احتیاج به اثبات ندارد؛ چرا که وجود آن مشهود ومحسوس است وثانیاً احتیاج به بیان مغایرت میل با حرکت نیست، بخاطر اینکه با حس درک می شود.

شاهد از کلام ابن سینا برای هر دومطلب :

ابن سینا می گوید میل چیزی است که با حس احساس می شود ولو جسم ساکن باشد، وبادوتا مثال این گفته اش را تبیین می کند

مثال اوّل : وقت که متحرک طبیعی را بالقسر ساکن نماییم متحرک به دست ما فشار وارد می کند بگونه ای که ما فشار را حس می کنیم وشک در وجودش نداریم.

مثال دوّم : جسم که حرکت قسری دارد اگر قاسر دیگری بخواهد آنرا ساکن کند برقاسر فشار وارد می شود، فشار ومدافعه ای که شک در وجود آن نداریم

توجه داریم که صدر این کلام ابن سینا موئید مطلب اوّل است وذیل کلام ایشان موئید مطلب دوم.

معنای دوّم میل : گاهی میل به مبداء مدافعه ای محسوسه اطلاق می شود، وجسم متحرک با آن مبداء دفع می کند چیزی را که مانع حرکتش باشد.

این معنای دوّم میل که مبداء المدافعه باشد محسوس نیست و برای اثباتش نیاز به دلیل دایم.

دلیل اوّل : دوتا سنگ که بلحاظ حجم باهم اختلاف دارند اگر اولاً دریک فضا ومسافت رها شود که مقاومت وممانعت خارجی یکسان باشد مثلاً هر دو در آب رها شود ویا دریک مسافت یکسان دیگر وثانیاً نیروی رها کننده هم واحد باشد، در این فرض می بینیم که یکی از سنگ ها تندتر حرکت می کند ودیگری کند تر ویا یکی زود تر می ایستد ودیگری دیرتر می ایستد، در هرصورت اختلاف حرکت دارد، این اختلاف باید بخاطر چیزی باشد که در خود سنگ وجود دارد وآن چیز همان مبداء میل است.

ص: ۱۳۰

خلاصه باتوجه به اینکه نیروی محرّکه مساوی است ومقاوم های خارجی هم یکسان باید مقاوم داخلی باشد که موجب اختلاف حرکت شده است وآن مقاوم مدافعه نیست چرا که سنگ ها به سمت بالا می رود، اگر مدافعه بالفعل بود حرکت

نبود. پس باید مبداء مدافعه باشد که موجب اختلاف حرکت شده است.

دلیل دوّم : فرض می کنیم که دوتا انسان مقابل هم ایستاده اند یکی یک طرف حلقه را گرفته است ودیگری طرف دیگر حلقه را و هرکدام به سمت خود می کشد، دراین صورت حلقه درهوا می ماند که به یکی از سه جهت ممکن است باشد؛ یا بخاطر مدافعه است، یا بخاطر نیروی دو تا انسان است ویا بجهت مبداء مدافعه است.

مدافعه ای طبیعی نمی تواند سبب وجود حلقه در هوا باشد چرا که حلقه ایستاده است، مدافعه ای قسری هم نیست؛ چرا که حلقه در وسط ایستاده است، نیروی انسانی هم نمی تواند باشد؛ چرا که نیروی انسانی در بازوی خود انسان است در حلقه نیامده است، بله اثری از نیرو درحلقه آمده است. چیزی که در حلقه است دوتا کار انجام می دهد یکی جذب می کند ودیگری دفع می کند جذب دیگری را پس در حلقه نیروی است که هم جذب می کند مثلاً به سمت مشرق وهم دفع می کند آن جذب را و این نیرو هما مبداء مدافعه است. وچون مبداء مدافعه مساوی است حلقه در وسط می ایستد.

ان قلت : این مبداء مدافعه همان طبیعت است چیزی دیگری غیر از طبیعت نیست.

ص: ۱۳۱

قلت : اگر طبیعت مبداء مدافعه باشد یا به سمت علو است ویا به سمت سِفل، در حالیکه مدافعه در فرض ما به سمت مشرق ومغرب است.

متن : قال الشیخ فی الشفا المیل هو ما یحس بالحسّ اذا حُوول (قصد شود) ان یسکِّن الطبیعی (حرکت طبیعی/ متحرکت طبیعی) بالقسر او القسری (حرکت قسر/ متحرک قسری) بالمقسر الاخر فیحسّ هناک (آنجای که قصد شده حرکت طبیعی یا حرکت قسری ساکن شود) من (بیان مابعد یعنی مای ما لایشک) القوّه علی المدافعه _ التی (صفت قوه/ صفت مدافعه) یقبل شده و نقصانا فمره یکون اشد و مره یکون انقص _ ما لا یشک فی وجوده (متعلق لایشک) فی الجسم (متعلق وجود) و ان کان الجسمُ ساکنا انتهی. (در این بیان ابن سینا قوه ای برمدافعه میل دانسته شده است یعنی معنای دوم میل مراد است)

(b)معنای دوم میل: و قد یطلق المیل علی مبدأ هذه المدافعه المحسوسه و یفسّر بانه کیفیه ما به (کیفیت) یکون الجسم مدافعا لما یمانعه علی ما ذکره الشیخ فی الحدود. (کتاب حدود که برخی از اصطلاحات را معنا نموده است) و هذا المعنی لیس من الکیفیات المحسوسه بل لا بدّ لاثبات وجوده من دلیل.

و قد استدلّ علیه (معنای دوّم میل مبداء مدافعه است) : بانه (مقدم :) لو لا (خبر لولا موجود محذوف است) الامر الّذی یوجب المدافعه (تالی :) لم یختلف الحجران المرمیان (۱) بقوه واحده (نیروی واحد) (۲) فی مسافه واحده (که مقاوم های خارجی مساوی است) اذا اختلفا فی الصغر (بیان ملازمه :) اذ لیس فیهما (حجران مرمیان) مدافعه بالفعل (مدافعه ای بالقوه است؛ چون حرکت مخالف طبیعت سنگ است) الی خلاف (یعنی به سمت پایین) جهه الحرکه (که به سمت بالا است) فلو لا (جواب لولا موجود محذوف است) مبدؤها (مدافعه) أیضا (همان طور که خود مدافعه نیست) لزم ما ذکرنا (یعنی عدم اختلاف دوسنگ پرتاب شده).

ص: ۱۳۲

واورد علیه الامام : ان الطبیعه معاوقه للحرکه القسریّه فلا حاجه الی اثبات امر مغایرلها (طبیعت) لیکون مبدأ للمدافعه.

و قـد یحتـج (برای معنای دوم میل که مبـدا مـدافعه باشـد) : بانّ الحلقه (اسم ان) التی یجذبها جاذبانمتساویان فی القوه (الی طرفین مختلفین، مفاد) حتی یقف (حلقه) فی الوسط (خبر ان) قـد فعل فیها (حلقه) کل واحد منهما (جاذبان) فعلا (یعنی اثر) معاوقـا لمـا یقتضـیه جـذب الاخر (کشـش دیگری را) و لیس ذلک (اثر، فعل) نفس المـدافعه فانها (خود مـدافعه) غیر موجوده فی تلک الحـاله (حـالت وقوف در وسـط) فیهـا (حلقه) و لاـ قوّه الجـاذب (چرا که قوه ای شـخص جاذب دربـدن خودش است) (تعلیـل برای ولاقوه الجاذب :) اذ لا معنی لکون مجرّد قوّته (جاذب) عائقه للمجـذوب (حلقه) ما لم یفعل فیه (مجـذوب) فعلا. فاذن (حالا که معلوم شـد فعل واثر نفس مـدافعه نیست ونیروی جاذب هم نیست) قـد فعل فیه (مجذوب) کل منهما (جاذبان) فعلا (اثر) غیر المـدافعه و هو (اثرغیر مدافعه) بحیث لو خلی عن المعارض لاقتضـی انجذاب الحلقه الی جهه هـذا الجـاذب (مثلاًـ جـاذب به سـمت مشـرق نشسـته) و مـدافعتها لمـا یمنعها عن الحرکه الی تلک الجهه فثبت وجود امر یقتضـی المـدافعه الی جهه مخصوصه و لیس (امر) نفس الطبیعه لکونها (طبیعت) محرکه الی جهتی العلو و السـفل دون هـذا الامر (که می توانـد محرک به سـمت علو وسـفل باشـد ومی تواند هم محرک به جهات دیگر باشد) و هو (اثبات این امر که غیر از طبیعت است) المطلوب هذا (ای خذا)

ص: ۱۳۳

اقسام واحکام میل ۹۲/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اقسام واحکام میل

بعد از اینکه خفت وثقل ذکر شد خواستیم به جنس آنها بپردازیم که عبارت است از میل به همین خاطر به بحث میل پرداختیم، ودو معنا برای آن بیان نمودیم ودر بحث های آینده به دو بحث دیگر درباب میل می پردازیم یکی بحث از اقسام میل ودیگری بحث از احکام میل.

تقسیمات میل : برای میل دوتا تقسیم بیان شده

تقسیم اوّل : میل به این لحاظ که مربوط به خود موصوف میل باشد یا نباشد تقسیم می شود به ذاتی و عرضی؛ میل ذاتی یا بالذات میلی است که مال خود موصوف باشد ومیل عرضی یا میل بالعرض میلی است که مال خود موصوف میل نیست بلکه مال مجاور موصوف است.

مثال : سنگ که مثلاً رنگ زرد دارد وقت که به طرف پایین می آید میل به پایین آمدن در آن است این میل برای خود جسم است بالذات وحقیقتاً و برای رنگ جسم است بالعرض یا عرضی ومجازا، بعبارت دیگر اگر میل به پایین آمدن را به خود جسم نسبت می دهیم این نسبت حقیقی است واگر به رنگ جسم نسبت می دهیم این نسبت مجازی است، بخاطر مجاروت با جسم است.

فرق میل بالعرض ومیل قسری : در مثال بالا اگر پری هم به سنگ چسپیده باشد وقت که سنگ به سمت پایین می آید پرهم به تبع سنگ به سمت پایین می آید در این جا هم سنگ میل به پایین آمدن دارد حقیقتاً هم پرمیل به پایین آمدن دارد حقیقتاً منتها میل سنگ به پایین آمدن اصلی است ومیل پر به پایین آمدن قسری وبالتبع است. پس در اینکه میل را به پر نسبت دهیم این نسبت مجازی نیست چنانکه برای سنگ میل مجازی نیست، امّا نسبت دادن میل پایین آمدن به رنگ مجازی است؛ یعنی رنگ در واقع میل ندارد اگر میل را به آن نسبت می دهیم بخاطر مجاور آن است.

ص: ۱۳۴

تقسیم دوّم : میل که ذاتی است بلحاظ ومناط داخل بودن در موصوف وغیر داخل بودن تقسیم می شود به طبیعی، نفسانی و قسری.

میل طبیعی : میلی است که از شیء درون جسم متولد می شود، آنچه که درون جسم است صورت نوعیه است ومیل از آن متولد می شود.

میل نفسانی : میل نفسانی میلی است که از شی مرتبط با جسم متولد می شود وشیء مرتبط عبارت است از نفس.

این دو قسم در اینکه مولِّد میل امر داخل در موصوف است هردو مشترک اند ولی در قسم اوّل مولِّد میل امر غیرشاعر است و در قسم دوّم مولِّد میل امر ذی شعور است. بنابراین میل در نباتات برای بروز واشکار شدن و میل برای تزاید وحرکت درکم میل طبیعی است؛ چرا که مولِّد آن اوّلاً داخل درنبات است وثانیاً غیرشاعر است.

میل قسری : میل قسری میلی است که مولِّد آن امر خارج از موصوف به میل باشد مثلاً ـ سنگ که پرتاب شده به سمت بالاموصوف به میل سنگ است ولی مولِّد میل قاسر است که خارج از سنگ است.

باتوجه به بیان فوق مولِّد میل :

الف) امرداخلی است : ۱. غیرذی شعور: میل طبیعی؛ ۲. ذی شعور : میل نفسانی؛

ب) امر خارجی است : میل قسری.

درتقسیم بالا مولِّد داخلی بلحاظ شعور وعدم شعور تقسیم شد، امّا می توانیم بلحاظ ومناط دیگر هم تقسیم نماییم :

مولد داخلی یا میل داخلی :

الف) برنهج واحد است وبدون شعور : میل طبیعی

ص: ۱۳۵

ب) برنهج واحد وبدون شعور نیست که سه مصداق می تواند داشته باشد؛ چرا که وقت دوتاقید داریم نفی شان یا به این است که قید اوّل نباشد، یا به این است که قید دوّم نباشد ویا به این است که هر دوقید نباشد. نبابراین :

۱. کار مولد داخلی متفنن ومتعدد است ولی وبدون شعور مثل نباتات که هم تغذیه دارند، هم تنمیه وهم تولید: میل طبیعی.

۲. کار مولد داخلی واحد است ولی باشعور مثل حرکت فلك که دورانی است وباشعور انجام می شود : میل نفسانی.

۳. هم کار متفنن ومتعدد است وهم با شعور انجام می شود مثل کارهای حیوانات : میل نفسانی.

باتوجه به این تقسیم که مناط طبیعی بودن تفنن وشعور باهم باشد میل نباتات میل نفسانی است؛ چرا که هرچند در نباتات شعور نیست ولی تفنن وتعدد کار است.

متن : ثم ما (مبتدا) یتعلّق بالمیل من (بیان ما) الاحوال المقصوده بالذکر (۱) تقسیمٌ (خبر) (۲) و احکامٌ. امّا التقسیم فاثنان : الاول تقسیم المیل مطلقا (خالی از قید طبیعی، قسری ونفسانی/ میل چه بمعنای مدافعه باشد چه بمعنای مبدالمدافعه باشد) الی الذاتی و العرضی، لانه (میل) ان قام حقیقه بما (موصوف) وصف (موصوف) به (میل) فهو الذاتی و ان لم یقم به (موصوف) بل بما یجاوره (موصوف) فهو (میل) العرضی علی قیاس ما عرفت فی الحرکه الذاتیه و العرضیه (که حرکت برای کشتی ذاتی وبرا ساکن در کشتی عرضی است) و هذا التقسیم (تقسیم اوّل) لم یذکره المصنف.

ص: ۱۳۶

الثانی تقسیم المیل الذاتی الی اقسامه الثلاثه و هو الّذی اشار (مصنف) إلیه بقوله طبیعیّ و قسریّ و نفسانی لانّ حدوثه (میل) اما ان یکون عن امر (یعنی محدِث) داخل فی ذی المیل (موصوف میل) أو لا. و الداخل اما مقارن للشعور او لا. فما یحدث عن غیر الداخل (داخل در موصوف) هو (میل) القسری و عن الداخل (داخل در موصوف) الشاعر هو (میل) النفسانی و عن الداخل (داخل در موصوف) الغیر الشاعر هو الطبیعی. و علی هذا یکون میل النبات الی (۱) التبرّز (اشکار شدن)(۲) والتزید (زیاد شدن) داخلا فی الطبیعی.

و قد یقال : الداخل (میل داخل در موصوف)(الف) اما ان یکون علی نهج واحد (مثلاً فقط میل به سمت پایین دارد) بلا شعور و هو (میل) الطبیعی (ب) أو لا یکون کذلک (علی نهج واحد وبلاشعور) سواء کان متفنّنا بلا شعور کما فی النبات او مع شعور کما فی الحیوان او کان غیر متفنن بل علی نهج واحد لکن مع شعور کما فی الفلک و هو (میل) النفسانی

احکام میل ۹۲/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : احکام میل

بحث در احوال میل داشتیم گفتیم که دو بحث آن در این جا ذکر می شود یکی اقسام میل ودیگری احکام میل، بحث اقسام میل گذشت حال می پردازیم به بحث احکام میل.

حکم اوّل میل : میل علت قریب حرکت است

ص: ۱۳۷

بیان مطلب : هرجسم متحرک بواسطه ای طبیعت خود حرکت می کند ولی خود طبیعت چون ثابت است نمی تواند بدون واسطه محرک جسم باشد، بلکه باید چیزی باشد که دوجنبه ثابت ومتغیر داشته باشد تا واسطه شود بین جسم وطبیعت، وآن میل است که بلحاظ ثباتش با طبیعت مرتبط است وبلحاظ تغییرش با جسم ارتباط دارد.

به بیان دیگر هر حرکتی نیاز به محرک دارد، امّا حرکت یاطبیعی است ویا شوقی وعشقی. حرکت چنانچه طبیعی باشد درصورت حرکت بوجود می آید که محرِّک خودش حرکت نماید وحرکت های طبیعی محرکش طبیعت است که ثابت است پس باید امری باشد که دو جهت ثابت ومتغیر داشته باشد تا واسطه شود بین جسم متحرک وطبیعت ثابت وآن امر میل است. پس میل علت قریب حرکت است. بله در حرکت های عشقی وشوقی نیاز نیست محرِّک حرکت نماید تا متحرک را حرکت دهد بلکه در چنین حرکات محرِّک می تواند ثابت باشد ومتحرک به سمت آن حرکت نماید، چنانکه حرکت فلک شوقی است برای تشبه به عقول که ثابت اند.

کلام خواجه در شرح اشارات :

خواجه درشرح اشارات بیان می کند که چگونه میل واسطه است بین طبیعت وجسم متحرک، به این نحو که حرکت لازمِ دارد تحت عنوان سرعت وبط، که قابل اشتداد وتضعف است؛ بعبارت دیگر اوّلاً حرکت لازمِ دارد به اسم سرعت وبط، ثانیاً سَرعت وبط قابل اشتداد وتضعف است وثالثاً سرعت وبط نسبی است؛ یعنی یک چیز است که به یک لحاظ سرعت دارد وبلحاظ دیگر بطی است؛ به بیان سوّم هر حرکتی که از جسم صادر می شود حرکت خاص است که با حرکت های دیگر فرق دارد.

طبیعت امر ثابت است و نسبت آن به تمام حرکات ممکن برای جسم مساوی است؛ مثلاً- فلان حرکت خاص این جسم که دارای سرعت خاص است وحرکت خاص دیگری این جسم که سرعت خاص خودش را دارد و حرکت های خاص ممکن دیگر برای این جسم خاص همه نسبت به طبیعت حاله در جسم رابطه ای مساوی دارد ولذا اگر فلان حرکت خاص این جسم بخواهد از طبیعت آن صادر شود باید چیزی واسطه شود تاحرکت خاص ازطبیعت صادر شود وآن واسطه میل است.

تنظیر مسأله : نسبت طبیعت به حرکت های خاص مثل نسبت عقل است به ابدان مختلف، که باهمه ای ابدان رابطه ای مساوی دارد ولذا برای افاضه ای نفس به بدن خاص باید بدن قابلیت پیدا نماید واقتضای نفس خاص از عقل نماید تا عقل به آن نفس افاضه نماید. درمانحن فیه هم میل سبب می شود که حرکت خاص از طبیعت صادر شود، در حقیقت رابطه ای میل با جسم زمینه می شود که حرکت خاص از جسم صادر شود.

خلاصه : نسبت طبیعت باهمه ای حرکات مساوی است چه حرکات که در کذشته بوده وچه حرکات که درآینده بوجود می آید ویا حرکات که در یک زمان می تواند باشد ولی کم و یا زیاد می شود، واینکه طبیعت از میان تمام حرکات ممکن یک حرکت خاص را صادر می کند بخاطر واسطه ای است که دارد وآن واسطه میل است که زمینه ای حرکت خاص را فراهم می کند ودر حقیقت علت مباشر حرکت است.

ص: ۱۳۹

متن : و(عطف برامّیا التقسیم) امّا الاحکام فأمور : (۱) منهـا ان الحرکه لا بـد لها منه بمعنی ان یکون هو الواسطه بین الطبیعه و بیـن الحرکه و هـذا معنی قـوله : وهـو (میـل) العلّه القریبه للحرکه. و الّـا ــ اعنی و ان لم یکن صـدور الحرکه ممـا (متحرك : طبیعت بلحاظ اینکه در جسم است متحرك اطلاق شده) تصدر (حرکت) عنه (ما: متحرك) بتوسّط المیل (خبرلم یکن) ــ امتنع صـدورها (حرکت) عنه (مـا : متحرك) لامتناع صـدور المتغیر (حرکت) عن الثابت (متحرك یعنی طبیعت) من دون واسطه (متعلق امتناع) تناسبهما (متغیر وثابت) و هذا معنی قوله : و باعتباره (میل) یصدر عن الثابت متغیر.

قال المصـنف فی شـرح الاشارات ان الحرکه لا تخلو عن حدّ ما من السّـرعه و البطء (یعنی اصل سرعت وبطء) لان کلّ حرکه انما یقع (۱) فی شـی ء ما (صفت شیء ما :) یتحرك المتحرك فیه مسافه(۱)(مسافت بمعنای خاص یعنی أین که متحرك در آن حرکت می کنـد) کان او غیرها (مثل کم یا کیف که متحرك در آن حرکت می کند) (۲) و فی زمان ما. و قد یمکن ان یتوهّم قطع تلك المسافه بزمان اقل من ذلك الزمان(۲)فیکون الحرکه اسرع من الاولی او باکثر منه (زمان) فیکون ابطاء منها (حرکت) فاذن الحرکه لا ینفك عن حدّ ما من السّـرعه و البطء و المراد من السـرعه و البطء هو شی ء واحد بالذات و هو کیفیه قابله للشده و لضـعف و انّما یختلفان (سـرعت وبط) بالإضافه العارضه لها (کیفیت؛ یعنی کیفیت را اگر مقایسه نماییم سـرعت وبط درست می شود) فما هو سرعه بالقیاس الی شی ء هو بعینه بطء بالقیاس الی اخر

۱- (۱) مسـافت دو اطلاق دارد : ۱. هرچیزی کـه متحرك در آن حرکت کنـد ۲. ایـن ومکـان که در آن متحرك حرکت می کند.

۲- (۲) می شود زمان را ثابت نگهداریم ومسافت را زیاد وکم کنیم باز هم سرعت وبط حاصل می شود.

بیان وساطت میل برای حرکت ۹۲/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان وساطت میل برای حرکت

بحث در این داشتیم که طبیعت امری است ثابت وحرکت امری است متغیر ومتغیر نمی توانـد از ثـاتب صـادر شود، مگر اینکه واسطه داشته باشد و آن واسطه میل است.

بیان مصنف در شرح اشارات :

مصنف در شرح اشارات برای اینکه میل واسطه باشد بیان ذیل را دارد :

الف) حرکت لازم لاینفکِ دارد به اسم سرعت وبط، که قابل اشتداد وتضعف است ولـذا بخش از یک حرکت می تواند سریع تر از بخش دیگری باشـد. پس هرجسم حرکات مختلف می توانـد داشـته باشـد که هریک دارای شدت وضعف خاص است.

بیان اختلاف حرکات : حرکات گاهی بلحاظ مقاوم های خارجی متفاوت است مثلاً یک متحرک در آب حرکت می کنـد، متحرک دیگر در هوا ومتحرک سوم درزمین، و از آنجای که مسافت ها بلحاظ مقاوم متفاوت است حرکات مختلف است.

گاهی اختلاف حرکات بخاطر کوچکی وبزرگی اجسام است مثلاً دوتا سنگ که یکی بزرگ ودیگری کوچک است هرگاه رها شود سنگ بزرگ سریع تر حرکت می کند.

گاهی اختلاف حرکات بخاطر اختلاف کیفیت دو جسم است، در صورت که دوجسم متحرک انـدازه های شان یکسان باشـد چنانچه یکی متخلخل ودیگری متکاثف باشـد حرکات شان متفاوت است مثلاً دوتا پنبه که انـدازه ای شان مساوی است اگر یکی متخلخل ودیگری متکاثف باشد حرکات شان مختلف است.

گاهی اختلاف حرکات بخاطر اختلاف وضع اجزای اجسام است، اجسام که جنس شان یکسان است مثلاً هردوسنگ انـد، اندازه ای شان برابر وکیف شان هم یکسان است چنانکه وضع اجزای شان اختلاف داشته باشد حرکات شان اختلاف دارد.

ص: ۱۴۱

خلاصه : اختلاف حرکات بخاطر اختلاف سرعت وبط شان است واختلاف سرعت وبط یا بجهت موانع خارجی است ویا بخاطر اختلاف داخلی اجسام در جنس، کمیت، کیفیت ووضع اجزای شان است، در هرصورت اجسام مختلف حرکات مختلف دارند علاوه ابر این یک جسم می تواند حرکات مختلف داشته باشد.

ب) طبیعت نسبتش به تمام حرکت های ممکن برای یک جسم مساوی است؛ چرا که طبیعت ثابت است یعنی تدریج آناً فاناً

ندارد به همین جهت باهیچ یک از حرکات ممکن یک جسم نسبت ندارد ولذا اگر بخواهد یک حرکت خاص را صادر نماید ترجیح بدون مرجح است. وبرای اینکه ترجیح بدون مرجح لازم نیاید باید مرجح باشد.

ج) میل دوجهت دارد یکی جهت ثابت به این معنا که تدریج آناً فاناً ندارد پس از این جهت با طبیعت مناسبت دارد، ودیگر جهت متغیر بخاطر اینکه قابل اشتداد وتضعف است مثل حرکت پس باحرکت تناسب دارد.

باتوجه به این مقدمات حرکات مختلف است وبرای هرجسم هم حرکات مختلف امکان دارد از طرف طبیعت ثابت است ونستش به همه ای حرکات مساوی است وبرای اینکه حرکت خاص ازش صادر شود باید مرجحی باشد وآن مرجح میل است که بجهت ثباتش با طبیعت مناسب است وبخاطر تغیرش با حرکت. پس میل واسطه است برای صدور حرکات، بعبارت دیگر میل علت قریب صدور حرکت است.

ان قلت : اختلاف حرکات بخاطر اختلاف درکم، کیف وضع وموانع خارجی است، دیگر نیاز به چیزی به اسم میل نداریم تا اختلاف حرکات توجیه شود؛ یعنی طبیعت حرکت کلی را صادر می کند واینکه حرکات خاص از یک جسم پدید می آید بخاطر موانع خارجی ویا شرایط داخلی خود جسم است.

ص: ۱۴۲

قلت : کم، کیف، وضع و... مجرای حرکت اند، نه عامل حرکت اختلاف حرکات باید به عامل حرکت نسبت داده شود؛ بعبارت دیگر باید واسطه باشد تا طبیعت حرکت را صادر نماید و آن واسطه میل است که بدلایل موانع خارجی یا اختلاف درکم و... حرکات مختلف را صادر می کند.

اشکال میرسید شریف برخواجه :

شما سه مطلب را بیان نمودید؛ یکی اینکه حرکت دارای سرعت وبط است، دوّم اینکه سرعت وبط قابل اشتداد وتضعف است وسوّم اینکه سرعت وبط کیفیتی است که با نسبت متفاوت می شود، امّا نیاز به بیان این سه مطلب نیست همان گونه که شما هم استفاده نکردید، بعبارت دیگر شما سه مطلب را بیان نمودید ولی از آن استفاده نکردید واین لغو است.

لاهیجی : تمام هم خواجه در این استدلال این است که حرکات را مختلف نماید وحرکت باسرعت وبط مختلف می شود وسرعت وبط وقتی است که مقایسه صورت گیرد پس این سه مطلب نقش اساسی در استدلال دارد؛ چرا که تا حرکات مختلف نباشد با بیان که گذشت نیاز به میل روشن نمی شود.

تنظیر مساله : همیشه بین امر ثابت وامر متغیر درصورت که رابطه داشته باشند باید یک واسطه داشته باشیم که دو حیث ثابت ومتغیر داشته باشد که با حیث ثابت به امر ثابت وبا حیث متغیر به امر متغیر نسبت داشته باشد؛ چنانکه نفس وبدن این گونه است نفس مجرد است وبدن مادی است وبرای اینکه نفس به بدن مرتبط شود روح بخاری وجود دارد و واسطه می شود بین نفس وبدن. در مانحن فیه هم طبیعت ثابت است و حرکت متغیر پس باید چیزی داشته باشیم که دو جهت داشته که با جهت ثباتش با طبیعت مرتبط باشد وبا جهت تغیرش با حرکت ارتباط داشته باشد وآن چیز میل است. چرا که هم جهت ثبات را دارد وهم جهت تغیر را.

ص: ۱۴۳

متن : و لما (شرط اوّل :) كانت الحركه ممتنعه الانفكاك عن هذه الكيفيه (سرعت وبط) و (شرط دوّم :) كانت الطبيعه التى هى مبدأ الحركه لا تقبل الشده و الضعف (جواب لما) كانت نسبه جميع الحركات المختلفه بالشدّه و الضّعف إليها (طبيعت/ متعلق نسبت) واحده (خبر كانت) و كان صدور حركه معيّنه منها (طبيعت) دون ما عداها (حركت) ممتنعا لعدم الاولويّه (اولويت بين حركات نسبت به طبيعت) فاقتضت (طبيعت) أوّلا امرا يشتد و يضعُف (۱) بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعه (متعلق اختلاف :) فى الكم اعنى الكبر و الصّغر او الكيف اعنى التكاثف و التخلخل او الوضع اعنى اندماج (درهم فرورفتگى) الأجزاء و انتفاشها (پخش وپراكنده گى اجزا) او غير ذلك (۲) و بحسب ما يخرج عنه (جسم) كحال ما فيه الحركه (يعنى مسافت) من رقه القوام و غلظه (بيان حال) و ذلك الامر هو الميل ثم (عطف بر اقتضت يعنى ثانياً (اقتضت بحسبه) امر كه شدت وضعف پيدا مى كند) الحركه انتهى.

و تلخيصه (بيان خواجه) على ما قاله المحقق الشريف: ان الحركه لها (حركت) مراتب متفاوته فى الشده و الضعف و نسبه الطبيعه الى تلك المراتب على السويّه فيمتنع ان يصدر عنها (طبيعت) شى ء من تلك المراتب الّا بتوسّط امر ذى مراتب متفاوته أيضا (همان طور كه حركت داراى مراتب متفاوت است) ليتعين بكلّ واحده من هذه المراتب صدور مرتبه معيّنه من الحركه. (يعنى طبيعت بامرتبه اى معين از ميل مرتبه اى معين از حركت را انتخاب كند وبا مرتبه اى ديگرى از ميل مرتبه اى ديگرى از حركت را انتخاب نمايد)

و اما ما زعمه (محقق شریف) من ان قوله « والمراد من السّرعه و البطء » الی قوله « وهو بعینه بطء بالقیاس الی اخر » مستدرک فی البیان (جواب امّا) فممّا لا وجه له اذ بذلک (بیان) یتحقق کون الحرکه ذات مراتب متفاوته فی الشده و الضعف فلیتدبّر.

و بالجمله فالمراد من التغیر هنا هو قبول الشده و الضعف فالمیل (مبتدا)(۱) بجهه کونه قابلا للشده و الضعف کالحرکه (خبر:) یناسب الحرکه (۲) وبجهه کونه (میل) امرا ثابتا غیر متجدد آنا فآنا کالطبیعه (اینکه طبیعت ثابت است یعنی تجدد آناً فاناً ندارد) یناسب الطبیعه فهو (میل) بهاتین الجهتین واسطه فی صدور الحرکه عن الطبیعه بمعنی انّه (میل) من جهه الثبات صادر عن الطبیعهو من جهه التغییر اعنی قبوله للشده و الضعف تعیّن لها (طبیعت) صدور مرتبه معیّنه من الحرکه و ذلک بخلاف الحرکه اذ لیس لها (حرکت) جهه ثبات تصحح صدورها عن الطبیعه من غیر واسطه.

بیان مراتب میل/ حکم دوّم میلبیان مراتب میل/ حکم دوّم میل ۹۲/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان مراتب میل/ حکم دوّم میل

بحث در این داشتیم که طبیعت میل را ایجاد می کند ومیل مباشر حرکت جسم می شود، وچون حرکت مراتب مختلف دارد باید میل هم مراتب مختلف داشته باشد که طبیعت با مرتبه ای از میل مرتبه ای از حرکت را تعیین کند.

سوال : مراتب حرکت را بعهده ای مراتب میل گذاشتید، میل مراتبش از کجا درست می شود؟

ص: ۱۴۵

جواب : مراتب میل از ناحیه ای صغروکبر جسم، خفت وثقل جسم و ... است. پس اختلاف میل هم عامل دارد نه اینکه بدون عامل باشد ویا اینکه از ناحیه ای طبیعت باشد.

لاهیجی چون کلام خواجه را توضیح می دهد نکات مربوط به کلام خواجه را بیان می کند، در کلام خواجه مراتب میل اشاره شده است و لاهیجی آنرا بصورت واضح بیان می کند.

سوال : مابرای حرکت تغییر از ناحیه ای سرعت وبط قائل شدیم ولذ گفتیم که باید میل داشته باشیم تا واسطه باشد بین طبیعت وحرکت؛ چرا که این تغییر از ناحیه ای طبیعت نیست، امّیا تغییر دیگری غیر از سرعت وبط هم برای حرکت است، تغییری که در ذات حرکت است، اینکه گاهی به مقصد نزدیک است وگاهی دور است، عامل این تغییر چیست، آیا طبیعت است یا عامل دیگر؟

جواب : عامل این تغییر خود طبیعت است؛ چرا که طبیعت حالت ملائم ومناسب را طلب می کند؛ مثلاً سنگ وقت که بالا است قرب به مطلوب را طلب می کند وقت هم که کمی پایین آمد بازهم طلب می کند قرب به مطلوب را تا اینکه پایین بیاید وبه مطلوب برسد. پس قرب وبعد به مطلوب را خود طبیعت طلب می کند.

خلاـصه : طبیعت وقت که از حالت ملائمت بیرون آمـد حالت ملائم را طلب می کنـد ولـذا برای رسـیدن به آن حالت حرکت می کند، حدود را طی می کند که نسبت به مطلوب قرب وبعد دارد، تا اینکه به مطلوب برسد.

ان قلت : بـااین بیـان وقوع در حـد و حـالت خـاص متوقف بر حرکت است از طرف خود حرکت متوقف است بر وقوع در حد وحالت خاص واین دور است؛ چرا که وقوع درحدود متوقف است برحرکت و حرکت هم متوقف است وقوع در حدود.

قلت : دور لازم نمی آید چرا که آنچه وقوع درحدود خاص متوقف است بر آن حرکت سابقه است ولی حرکت لاحقه متوقف است بر وقوع در حدود خاص؛ مثلاً سنگ که در فاصله ای ده متری از زمین قرار دارد وقت که حرکت می کند وقوع در شش متری زمین متوقف است بر همان حرکت یعنی حرکت که از ده متری شروع شده است وحرکت لاحقه متوقف است بر وقوع درشش متری زمین. پس دور لازم نمی آید.

حکم دوم میل : دومیل ذاتی هرگاه به جهت مختلف باشند تضاد دارند، امّا اگر یک میل ذاتی ودیگری عرضی باشد چه حرکات شان همسو باشند ویا در جهت مخالف هم حرکت نمایند ممکن است، هم چنین درصورت که دومیل ذاتی باشند ولی در یک جهت حرکت نمایند. پس چهار صورت داریم که در یک صورت میلان متضادان اند وجمع شان دریک جسم ممکن نیست

بیان تفصیلی :

۱.اگردوتا میل ذاتی باشند ودر جهت مخالف هم حرکت نمایند، این دوتا میل متضاد اند وحکم متضادان را دارند؛ یعنی قابل جمع در جسم واحد نیستند؛ مثل اینکه سنگ طبعاً به سمت پایین حرکت نماید وما قسراً آنرا به سمت بالا پرت کنیم، دراین جا دوتا میل داریم که هردو ذاتی است یکی طبعی ودیگری قسری ودر جهت مخالف هم حرکت می کنند، که ممکن نیست؛ یعنی نمی شود جسم دریک حالت هم به سمت پایین حرکت ذاتی نماید وهم به سمت بالا حرکت ذاتی نماید.

۲. اگردوتا میل ذاتی باشند ودر جهت موافق هم حرکت نمایند؛ مثل اینکه سنگ را از بالا به سمت پایین پرت نماییم، در این جا یک حرکت طبیعی داریم ویک حرکت قسری که هر دو ذاتی است وچون به یک سمت است اشکال ندارد.

ص: ۱۴۷

۳. اگر یکی از میل ها ذاتی باشد ودیگری عرضی ودرجهت مخالف هم حرکت نمایند؛ مثل اینکه کشتی به سمت مشرق حرکت نماید وانسان در کشتی به سمت مغرب، دراین جا حرکت انسان به سمت مغرب ذاتی است وحرکت انسان به سمت مشرق عرضی است، که چون یکی از میل ها وحرکت ها ذاتی است ودیگر عرضی است اشکال ندارد به دو جهت مخالف باشند.

۴. اگر یک میل ذاتی ودیگری عرضی باشد ودرجهت موافق هم حرکت نمایند؛ مثل اینکه کشتی به سمت مشرق حرکت نماید وانسان داخل کشتی هم به سمت مشرق قدم بردارد، در این جا حرکت وقدم زدن انسان به سمت مشرق ذاتی است ولی حرکت گشتی به سمت مشرق که بالعرض به انسان نسبت داده می شود عرضی است وبدون اشکال.

پس از میان صورت چهار گانه صورت اوّل تضاد دارد وحکم متضادان جاری است.

حکم عقلی که گفتیم این بود که دومیل ذاتی که در جهت مختلف باشند یعنی در جهات مختلف حرکت نمایند دریک جسم جمع نمی شود، این حکم نه اختصاص به حرکت اینی ووضعی دارد ونه ظهور، بلکه در حرکات کمی وکیفی هم جاری است وهم ظاهر است، بله درحرکت اینی ووضعی چون میل محسوس است این حکم اظهر است.

متن : و اما تعیین مرتبه من المراتب المتفاوته للمیل (متعلق مراتب متفاوته) دون (عطف بر مرتبه) مرتبه اخری للصدور (متعلق تعیین) عن الطبیعه فانما هو (تعیین) من (نشئیه) حال الجسم ذی الطبیعه بحسب الکم او الکیف او الوضع (یعنی جسم حالات مختلف دارد ولذا مراتب میل مختلف می شود) کما اشار إلیه فی شرح الاشارات بقوله « فاقتضت أوّلا امرا یشتد و یضعف بحسب اختلاف الجسم فی الطبیعه فی الکم الخ » هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام.

و اعلم انّ للحركه نحوا اخر من التغير (يعنى تغيير غير از سرعت وبط) و هو كونها (حركت) غير قارّه الذات و هذا (تغييرنحو آخر) أيضا (مثل تغيير مذكور) ممّا ينافى صدورها عن الطبيعه القارّه الذات الّا (يعنى ولى) انّ الطبيعه ليست بذاتها (خودش به تنهايى) مبدأ لصدورها بل باعتبار كون الطبيعه طالبه لحاله ملائمه (يعنى قرار گرفتن در جايگاه خودش) قد زالت (حالت) عنها (طبيعت) فباعتبار حصولها (حالت) فى كل حد من حدود القرب من تلك الحاله تقتضى الحركه الى حدّ اخر من حدود المسافه.

والوقوع فى كل حد من حدود القرب و ان كان متوقفا على الحركه لكن على حركه سابقه عليه (حد) وما (حد) يتوقف (حركت) عليه (حد) انما هو الحركه اللاحقه فلا يلزم الدور المستحيل.

(ب) ومنها ما اشار إليه بقوله « ومختلفه (مختلفه. كشف المراد) متضاد » يعنى ان الميلين الذاتيتين الى جهتين مختلفتين متضادان (خبر ان) لا يمكن اجتماعهما فى جسم واحد لان المدافعه الذاتيه الى جهه لا يجامع المدافعه الذاتيه الى خلاف تلك الجهه بالضروره (متعلق لايجامع) سواء ذلك فى الحركه الأينيه و غيرها. و كون الميل محسوسا فى الأينيّه و الوضعيّه دون غيرهما (درحركت كمى وكيفى محسوس نيست) لا يقتضى كون ذلك الحكم العقلى ظاهرا فيهما (اينيه ووضعيه) دون غيرهما كما زعمه المحقق الشريف و ان اقتضى (محسوس بودن) الاظهريّه

ص: ۱۴۹

حکم چهارم میل ۹۲/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : حکم چهارم میل

حکم چهارم : میل جنس است برای انواع خودش که متعدد اند بحسب تعدد جهات.

این حکم چهارم را که بنظر متکلمین برای میل ثابت است اگر تفکیک شود حاوی چهار مطلب است؛ الف) یکی اینکه میل جنس است برای انواع خودش، و قبلاً هم گفتیم که میل جنس است برای خفت وثقل

ب) جهات شش تا است؛ چرا که جهات اگر مطلق باشد دوتا است یکی علو ودیگری سفل، امّا جهات نسبی چهار تا است؛ یمین، یسار، قدام وخلف. پس مجموع جهات شش تا است.

ج) انواع میل متعدد است بحسب تعدد جهات. پس میل هم شش تا است؛ چرا که میل اگر طبیعی باشد یا به سمت علو است ویا به سمت سفل، امّا اگر میل قسری باشد هم می تواند به سمت قدّام وخلف باشد چنانکه می تواند به سمت یمین ویسار باشد.

د) دوتا جسم چنانچه به یک سمت حرکت نمایند مثلاـ هر دو به سوی بالاـ حرکت نمایند میل های شان متماثل اند و اگر دوجهت مخالف حرکت نمایند مثلا یکی به سمت بالا دیگری به سوی پایین ویا یکی سمت قدّام ودیگری به سمت خلف و... میل های متخالف دارند.

سوال : آیا ثقل از جنس وسنخ میل است یا خیر، بعبارت دیگر میل چه جنس باشد یا نباشد آیا مصداق به نام میل دارد؟

جواب : برخی از متکلمین مثل ابوهاشم جبائی وپیروانش معتقد اند که ثقل از جنس وسنخ میل است و از تراکم وکثرت اجزاء جسم حاصل می شود، ولی برخی دیگر از متکلمین مثل ابوعلی جبائی وپیروانش عقیده دارند که ثقل از جنس می نیست، بلکه ثقل عبارت است از کثرت الاجزاء.

ص: ۱۵۰

قبلاً که گفتیم که میل جنس خفت وثقل است وخفت یک نوع میل است وثقل هم یک نوع میل است. پس ثقل میل است که از کثرت وتراکم الاجزا حاصل شده است، نه اینکه ثقل همان کثرت الاجزاء وتراکم اجزاء باشد.

تقسیم میل به لازم ومفارق : متکلمین میل را به دوقسم تقسیم نموده اند؛ یکی میل لازم ودیگری میل مفارق، واز گفته ای شان چنین بر می آید که میل وقت که طبیعی باشد میل لازم است وزمان که میل قسری باشد میل مفارق است؛ چرا که القسری لایدوم.

سوال : آیا میل می تواند در دومحل واقع شود؟

جواب : میل عرض است ویک عرض نمی تواند در دوموضع واقع شود پس میل نمی تواند در دومحل واقع شود.

سوال : آیا میل در اختیار ماست وما بر ایجاد آن قدرت داریم یا اینکه میل امر تکوینی است و از اختیار وقدرت ما خارج است.

جواب : میل قسری مقدور ودر اختیار ایجاد کننده اش است اگر ایجاد کننده اش ما باشیم در اختیار ما است واگر ایجاد کننده اش قاسری دیگری باشد مقدور همان قاسر است، امّا میل طبیعی اگر مدافعه باشد در مقدور ودر اختیار ما است مثلاً سنگ را که در زمین می گذاریم مدافعه ای بالفعل درست شده ودر اختیار ما است ولی اگر میل مبدالمدافعه باشد در اختیار ما نیست. امّا گروهی از متکلمین بطور مطلق گفته میل مقدور ما است و ما می توانیم میل را ایجاد کنیم.

متن : (ج) و منها (از احکام که برای میل است) ما اعتقده (ما) المتکلمون فیه (میل/ متعلق اعتقده) علی ما قال : وعند آخرین (غیر از حکما) یعنی المتکلمین هو ای الاعتماد (میل) جنس متعدد (وصف بحال متعلق موصوف یعنی انواعش متعدد است) بحسب تعدّد الجهات ، (تعلیل برای متعدد بودن بحسب تعدد جهات :) فانّ للجسم بحسب کل جهه اعتماداً. و تتماثل الاعتمادت (میل ها) و تختلف (اعتمادات) باعتبارها ای باعتبار الجهات فان اتحدت الجهات تماثلت الاعتمادات و ان تعددت اختلفت (اعتمادات).

و منه ؛ ای من الاعتماد (یعنی از جنس اعتماد است) الثقل ای عند طائفه منهم (متکلمین) کأبی هاشم و متابعیه فان عند آخرین (گروه دیگری از متکلمین)کأبی علی و متتابعیه لیس الثقل من جنس الاعتماد بل مغایر له علی ما قال : و آخرون جعلوه (ثقل) مغایرا للاعتماد و قالوا انّ الثقل عباره عن کثره الاجزاء فکل ما (یعنی هر جسم که) کان اجزاؤه (جسم) اکثر کان اثقل.

ثم ان المتکلمین قسموا الاعتماد الی لازمٍ و مفارقٍ علی ما قال : و منه (میل) لازمٌ کاعتماد الثقیل و الخفیف الی جهتی السّفل و العلو و مفارقٌ کاعتماد (میل) الثقیل الًی العلو و الخفیف الی السّفل .

و یفتقر؛ ای الاعتماد الی محلّ ٍواحد لا غیر لانه (میل) عرض و یمتنع حلول عرض واحد فی محلّین کما مر.

قالوا اعنی المعتزله منهم و هو ای الاعتماد مقدور لنا حیث یحدث بحسب دواعینا و ینتفی بحسب صوارفنا (موانع که از طرف ما درست می شود) فکان صادرا بقدرتنا

حکم سوم میل ۹۲/۰۹/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم سوم میل

بحث در احکام میل بود دوتا از احکام میل بیان شد حکم سوم میل این است که هرمتحرک قسری باید دارای میل طبیعی باشد تا قسری را که قاسر وارد می کند روبه ضعف ببرد ووقتی که قسر تمام شد جسم به سوی مکان طبیعی خود حرکت کند.

اگر جسم هیچ میل طبیعی نداشته باشد، وقتی قسری بر آن وارد شود بخاطر قسری که وارد می شود با نبود مانع خارجی دائما حرکت خواهد کرد.

ص: ۱۵۲

قبلاـ بیان کردیم که هرحرکت طبیعی با مانع خارجی مواجه است وحال می خواهیم بیان کنیم که هرحرکت قسری باید مانع داخلی داشته باشد. باتوجه به این دومطلب می توانیم بگوییم که ممتنع است تحقق حرکت بدون مانع خارجی یا داخلی.

به بیان دیگر این مدعا که تحقق حرکت ممتنع است بدون مانع، تحلیل می شود به دومدعا؛ یکی انیکه تحقق حرکت طبیعی بدون مانع خارجی ممتنع است، ودیگر اینکه تحقق حرکت قسری بدون مانع داخلی ممتنع است.

دلیل مدعای اول درباب امتناع خلاء گذشت، دلیل مدعای دوم شبیه همان دلیل است که در ذیل به بیان آن می پردازیم.

دلیل مدعای دوم: اگر حرکت قسری بدون مانع داخلی یعنی میل طبیعی ممکن باشد، چنانچه جسم بدون میل طبعی با نیروی قاسری مسافت مثلا یک کیلومتر را در یک ساعت طی کند، جسم دوم که دارای میل طبیعی قوی یعنی معاوق داخلی است با

همـان نیروی قاسـر همـان مسـافت یـک کیلومتر را (که معـاوق خارجی یکسان دارد) مثلا در دوساعت طی خواهـد کرد. حال جسم سوم را در نظر می گیریم که نصف معاوق جسم دوم را دارد اگر با همان نیروی قسـری در همان مسافت حرکت کند در دوسـاعت مسـافت دوبرابر مسـافت جسم عـدیم المیل وجسم دارای میل قوی را طی می کنـد؛ چرا که اگر نیروی قاسـر مساوی باشـد مسافت هم یکسان باشـد ولی معاوق جسم سوم نصف معاوق جسم دوم باشد باشد باید جسم سوم دوبرابر مسافت جسـم دوم را طی کنـد چون معـاوق جسم سوم نصف معـاوق جسم دوم است. پس سه تـا جسم داریم یکی جسم عـدیم المیـل، دوم جسم دارای میل قوی وسوم جسم دارای میل ضعیف، واین سه تا جسم بانیروی قاسر واحد در مسافت یکسان حرکت می کند؛ جسم اول مسـافت یـک کیلومتر را در یـک سـاعت طی می کنـد، جسم دوم مسافت یک کیلومتر را در دوساعت طی می کند وجسم سوم مسافت دو کیلومتر را در دوساعت طی می کند. حال اگر همین جسم سوم با همان نیروی قسـری در همان مسافت یک ساعت حرکت کند مسافت یک کیلومتر را طی می کند، چرا که اگر نیروی قسـری واحد ومسافت یکسان باشد ولی زمان نصف شود مسـافت هم نصف می شود. پس جسم دارای میـل ضـعیف مسـافت یـک کیلومتر را در یـک ساعت طی می کنـد، درحـالیکه جسم عـدیم المیـل هم همـان مسافت یک کیلومتررا در یک ساعت طی کرد. یعنی بایـد جسم عـدیم المیل مساوی باشـد بـا جسم دارای میـل طبیعی، درحـالیکه جسم عـدیم المیـل بـا جسم دارای میل مساوی نیست بالوجـدان. پس بایـد جسـم مقسور به حرکت دارای میل طبیعی باشـد والا لازم می آیـد که جسم عـدیم المیل با جسم دارای میل طبیعی مساوی باشـد،که باطل است.

متن: و منها(ازاحکام میل) انه لا بـد فی کل قابل(جسم قابل) للحرکه القیریه من مبـدأ میل طبیعی فیه(جسم) لیکون(میل) معاوقا داخلیـا، کمـا لا بـد فی الحرکه الطبیعه من قوام ما فی المسافه لیکون معاوقا خارجیا، اذ الحرکه یمتنع تحققها بـدون معاوق (چرا که حرکت یا طبیعی است ویا قسری، درحرکت طبیعی معاوق خارجی لازم است چنانکه گذشت وحرکت قسری بدون معاوق داخلی ممتنع است چنانکه خواهـد آمـد، وحرکت ارادی به حرکت طبیعی بر می گردد. پس حرکت بـدون مانع ممتنع است) : اما داخلی او خارجی کما مر فی مبحث امتناع الخلاء مفصّلا.

وتقریر البرهان علیه(امتناع تحقق حرکت بـدون معاوق) بحسب المعاوق الخارجی قـد مر و بحسب المعاوق الداخلی ان یقال: لو امکن ان یتحرک بالقسر مـا لاـ میل فیه طبیعیّا فلیتحرک مسافه فی زمان(مثلا مسافت یک کیلومتر را در یک ساعت) ولیتحرک فی تلک المسافه(مسافت یک کیلومتر) جسم اخر فیه مبدأ میل و(عطف تفسیر برای مبدا میل) معاوقه ما.وظاهر انّه(صاحب میل) یقطعهـا(مسـافت یک کیلومتر) فی زمان اطول(مثلا در دوساعت) و لیکن(تامه: فرض کن که جسم سوم باشـد) جسم ثالث فیه مبدأ میل و معاوقه اقل(از صاحب میل قوی) علی نسبه یقتضـی ان یقطع فی ذلک الزمان(دوساعت) عن ذلک المتحرک مسافه اطول(مثلاـ دوکیلومتر) من المسـافه الاـولی(مسـافت عـدیم المیـل وصاحب میل قوی: یک کیلومتر) علی نسبه زمانی ذی المیل الاـول(صـاحب میـل قوی) و عـدیم المیـل، (تعلیل برای یقتضـی ان ...:) لانّ مع وحـده الزمان بکون نسـبه المسافه القصـیره الی الطویله کنسـبه المیل القوی الی الضعیف، فیکون فی مثل زمان عدیم المیل یتحرک(جسم سوم) مثل مسافته (عدیم المیل)، لان مع وحـده المتحرک(جسم سوم) یکون نسـبه الزمـان(زمـان حرکت دوم: یک ساعت) الی الزمان(زمان حرکت اول: دوساعت) کنسبه المسافه(مسافت حرکت دوم: یک کیلومتر) الی المسافه (مسافت حرکت اول: دوکیلومتر).

ص: ۱۵۴

و الی هـذا اشـار بقوله و لو لاـ ثبوته ای ثبوت المیـل مطلقـا(خالیـا عن القیـد طبیعی والقسـری والنفسانی)، لزم عـدم ثبوت المیل الطبیعی و لو لا ثبوت المیل الطبیعی لتساوی ذو العائق الطبیعی لو فرض و عادمه فی الحرکه القسریه کما بیّنا.

حکم چهارم میل / میل باعث تولید اشیاء می شود ۹۲/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : حکم چهارم میل / میل باعث تولید اشیاء می شود

بحث در احکام میل داشتیم، آخرین حکم که ذکر نمودیم حکمی بود که بعض از متکلمین برای میل معتقـد بودند، و در ذیل آن حکم احکام متعدد دیگری را بیان نمودند.

آخرین حکم این است که از میـل اشـیاء تولیـد می شود، تولیـد این اشـیاء به یکی از سه صورت است، گـاهی با واسـطه اسـت وگاهی بدون واسطه وقت که بدون واسطه است یا باشرط است ویا بدون شرط.

۱) وقت که میل مولّد چیزی باشد باواسطه دومثال برایش آمده است، یکی ألم ودیگری تألیف.

مثال اوّل : دوجزء که بهم متصل انـد مثلاً انگشت دست که دوجزء فرضـی دارد، وقت که حادثه ای اتفاق بیافتد آن حادثه میل به تفریق را در این دوجزء پدیـد می آورد وسپس تفرقه حاصـل می شود این تفرقه درد آور است، در این جـا میل موجب ألم شده است باواسطه ای تفرقه.

مثـال دوّم : دوجزء که از هم جـداست مثلاًـ یکی طرف راست ودیگری طرف چپ است میل پیـدا می کننـد که دروسط بیایند ومجاور هم قرار گیرد وقت که مجاور شدند تالیف حاصل می شود، در این جا میل باعث تألیف شده امّا بواسطه ای مجاورت.

ص: ۱۵۵

۲) وقت که میل باعث چیزی شود بدون واسط ولی باشـرط مثل جای که دوتا جسم داریم ودر این دو جسم میل است ولی این میل باعث صوت نمی شود مگر اینکه مصاکّه حاصل شود، در این جا مصاکّه شرط تولید صوت است.

فرق واسـطه وشـرط : فرق واسـطه وشـرط این است که واسـطه خودش فاعـل است امّـا فعل ذی الواسـطه را ایجاد می کنـد، در حالیکه شرط فاعل نیست بلکه فقط متمم فاعلیت فاعل است، بعبارت دیگر فاعلیت فاعل را تمام می کند.

۳) وقت که میل باعث چیزی شود بدن واسـطه وبدون شـرط مثل اکوان یعنی حرکت، سـکون، افتراق واجتماع که از میل پدید می آنید بدون واسط وبدون شرط.

وقت که جسم از محـل طبیعی خود خـارج شود میـل به مکـان طبیعی خود دارد این میل باعث حرکت می شود. پس خروج از مکان طبیعی باعث وجود میل می شود ومیل که پدید آمد حرکت از میل بوجود می آید بدون هیچ شرط و واسطه ای.

وقت که جسم در محل طبیعی خود ساکن است میل به سکون دارد، این میل باعث سکون شده بدون هیچ شرط وواسطه ای.

افتراق واجتماع از میل بوجود می آید بی واسطه وبدون هیچ شرطی، البته ممکن است که حرکت برای اجتماع وافتراق نیاز به شرط داشته باشد ولی خود اجتماع وافتراق نیاز به هیچ واسطه وشرط ندارند؛ مثل دو آهن ربا که به هم جذب می شود ویا دو قطب مخالف آهن ربا که دفع شان نیاز به واسطه وشرط ندارد.

ص: ۱۵۶

مساله دوم : مبصرات

همـان گـونه که ملموسـات به دو قسم اوائـل ملموسـات وملموسـات ثـانوی تقسـیم شـد، مبصـرات هم تقسـیم می شود به اوائل المبصـرات یا مبصـر بالـذات ومبصـرات ثانوی ویا مبصـر بالواسـطه، که مبصـر بالذات آن است که خودش دیده می شود بدون واسـطه مثل رنگ ها ومبصـر بالعرض آن است که دیده می شود، امّا باواسـطه چیز دیگر مثل شـکل که بواسطه ای رنگ مبصر است.

وجه ذکر قسم اوّل : مصـنف از میـان این دوقسم فقط قسم اوّل از مبصـرات را ذکر می کنـد، بخاطر اینکه بحث در محسوسات است واز میان این دوقسم فقط قسم اوّل است که از کیفیات محسوس است به حساب می آید، نه قسم دوم که دامنه ای وسیعی دارد.

مبصـرات باواسطه : ۱. کیفیات مختص به کمیات؛ مثل اسـتقامت وانحنا وتحـدب وتقعر وسایراشـکال؛ ۲. مقادیر؛ مثل کوتاهی وبلنـدی وکوچکی وبزرگی؛ ۳. اوضـاع؛ مثـل تفرق واتصـال. ۴. برخی عوارض دیگر؛ مثـل حرکت وسـکون، ضـحک وبکـاء وحسن وقبح و...

رطوبت ویبوست مبصر باواسـطه هم نیسـتند، بلکه آنچه مبصـر باواسـطه است از رطوبت ویبوست سیلان وتماسک است که ما بواسطه ای رنگ سیلان وتماسک را می بینیم واز سیلان وتماسک استدلال بر رطوبت ویبوست می کنیم.

درسیلان دوچیز مطرح است یکی حرکت ودیگری هم سطح بودن اجزاء که مربط به وضع است، همین طور درتماسک دوچیز وجود دارد یکی سکون ودیگری اختلاف اجزاء آن که از مقوله ای وضع است.

متن : و انّه یتولـد منه ای من الاعتمـاد اشـیاء (۱) بعضـها لـذاته (بدون واسـطه) من غیر شـرط (بدون شـرط) کالاکوان و هی الحرکه و السّـکون و الاجتماع و الافتراق فانها (اکوان) یتولد من الاعتماد بلا واسطه و لا شرط (۲) وبعضها (اشیا) أیضا بذاته (بدون واسـطه) لکن بشـرط کالاصوات فانها یتولّد من الاعتماد من غیر واسطه لکن بشرط هو المصاکه (۳) وبعضها (اشیا) لا بذاته بل بتوسّط ما یتولّد (ما) منه (میل) بذاته کالالم فانّه یتولد من الاعتماد بواسطه التفریق و کالتالیف فانه یتولد عنه (میل) بواسطه المجاوره

ص: ۱۵۷

المسأله الثانیه فی احوال المبصرات

و قد عرفت ان فیها (مبصرات) ما هو مبصر بالذات و ما هو مبصر بواسطه فالکیفیات المبصره بالذات تسمی اوائل المبصرات علی ما قال : ومنها ای من الکیفیات المحسوسه اوائل المبصرات، خصّـِها (اوائل المبصرات) بالذّکر لانها (اوائل المبصرات) هی المعدوده من الکیفیات المحسوسه دون ما یبصر بتوسّـِطها (اوائل المبصرات) (۱) من الکیفیات المختصه بالکمیات (۲) ومن المقادیر (۳) والاوضاع و غیر ذلک (مثال کیفیات ... :) کالاستقامه و الانحناء و التحدب و التقعر (دوقسم نحا) و سایر الاشکال (مثال مقادیر :) و کالطول و القصر و الصّـِغر و الکبر و القرب و البعد (مثال اوضاع :) والتفرق و الاتصال (مثال غیرذلک :) و الحرکه و السّـِکون و الضحک و البکاء و الحسن و القبح و غیر ذلک لا مثل الرطوبه و الیبوسه علی ما توهّم بل المبصر منهما السّـِیلان و التماسک الراجعان الی الحرکه و السکون (لف ونشرمرتب؛ یعنی حرکت مربوط است به سیلان وسکون مربوط است به سکون) و استواء الأجزاء و اختلافها(اجزاء) (لف ونشر مرتب : مربوط به سیلان وتماسک/ لف ونشر مشوش : مربط به حرکت وسکون) الراجعان (استواء اجزاء واختلاف آن) الی الوضع

تعریف ضوء ولون ممکن نیست/ هریک از لون وضوء دوطرف دارند ۹۲/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تعریف ضوء ولون ممکن نیست/ هریک از لون وضوء دوطرف دارند

بحث در مبصرات داشتیم که به دو قسم تقسیم می شوند، یکی مبصرات اولیه یا مبصر بالذات مثل رنگ که خودش دیده می شود ودیگری مبصرات ثانویه ویا مبصر بالواسطه مثل بزرگی وکوچکی جسم که بواسطه ای رنگ دیده می شود، بعبارت دیگر بزرگی وکوچکی را بواسطه ای رنگ درک می کنیم.

ص: ۱۵۸

مصنف چون مبصرات اولیه را مطرح نموده است فقط همان ها را توضیح می دهد ومی گوید مبصر اولیه عبارت است از لون وضو وچیزهای دیگر دیده نمی شود.

در لون اختلاف نیست که دیده می شود ولی در ضو اختلاف است که دیده می شود یا فقط شرط دیدن لون است، امّا خودش دیده نمی شود. حق این است که ضو هرچند شرط دیدن لون است خودش هم دیده می شود.

درباب لون اختلاف است که آیا در تاریکی لون است وشرط ابصار آن ضوء است ویا اصلاً در تاریکی لون نیست بلکه لون باضوء پدید می آید. شیخ در شفا قول اوّل را می پذیرد.

عدم امکان تعریف لون وضوء : لون وضوء چون اشکار اند قابل تعریف نستند، ولذا تعاریف که نموده اند تعریف به اخفی است، در حالیکه معرِّف باید اجلی از امعرَّف باشد، هرچند معرِّف ومعرَّف بلحاظ مصداق مساوی اند، بعبارت دیگر شرط تعریف این است که معرِّف باید بلحاظ مصداق مساوی با معرَّف باشد ولی بلحاظ مفهوم معرِّف باید اجلی از معرَّف باشد،

واین شرط در باب لون وضوء وجود ندارد پس قابل تعریف نیستند.

درتعریف ضوء گفته اند که « ضوء کمال اوّل است برای شفّاف من حیث هو شفّاف » در این تعریف هم قید اوّل آمده است وهم قید شفّاف من حیث هو شفّاف.

سوال : مراد از کمال اوّل در تعریف ضوء چیست؟

جواب : در تعریف حرکت وقت گفته می شود کمال اوّل است برای متحرک ویا در تعریف نفس هرگاه گفته می شود کمال اوّل است، کمال اوّل در مقابل کمال ثانی است، که کمال ثانی از کمال اوّل به وجود می آید، امّا در مانحن فیه نمی تواند این معنا از کمال اوّل مراد باشد، بلکه کمال اوّل در این جا بمعنای کمال بالذات است.

ص: ۱۵۹

ابن سینا در بیان ضوء گفته « شفّاف بالذات » ولی این گوینده بالذات یا ذاتی در کلام شیخ را تبدیل می کند به کمال اول، که صحیح نیست؛ چرا که استعمال اوّل به معنای بالذات وذاتی روشن نیست، بلکه کمال اوّل در مقابل کمال ثانی روشن است.(۱)

سوال : مراد از من حیث هو شفّاف در تعریف ضوء چیست؟

جواب : روشن است که قید « من حیث شفّاف » کمال جسم نیست، همین طور این قید کمال وزن جسم نیست، بلکه کمال شفّاف بودن آن است؛ یعنی خود شفّ افیت جسم را کامل کنید که ضوء درست شود، نه جسمیت جسم را ونه وزن جسم را.(۲)

ابن سینا در علم النفس شفا بیان نموده است که بین ضوء ونور فرق است، ضوء عبارت است از روشنی ذاتی ولی نور روشنی کسبی است؛ مثلاً خورشید روشنی اش ذاتی، امّا قمر روشنی اش کسبی است.

سوال : آیا در خارج لون داریم یا اینکه لون فقط ساخته ای تخیل ماست؟

جواب : گروهی معتقد اند که لون در خارج وجود ندارد، بلکه رنگ از مخالطه ای هوا با اجسام شفّاف تخیل می شود؛ مثلاً رنگ سفید که یکی از رنگ های اصلی است از مخالطه ای هوا با جسم شفّاف ونفوذ ضوء در خیا ل بیننده ساخته می شود.

مثال اوّل : برف که سفید است بخاطر مخالطه ای هوا ونفوذ ضوء با اجزای ریز یخ زده شفّاف است که

۱- (۱) ر. ک : شرح مواقف، ج۵، ص۲۳۳ (حاشیه ای سیال کوتی).

۲- (۲) ر. ک : همان.

مثال دوّم : کف آب که سفید به نظر می رسد بخاطر این است که ضوء در اجزای شفاف آب نفوذ نموده وهوا هم مخالطه دارد.

مثال سوّم : ذرات بلور که سفید است بجهت نفوذ ضوء در اجزای خرد شده ای بلور ومخالطه ای هوا با آن اجزا است.

مثال چهارم : شیشه که صاف وهموار است سفید به نظر می رسد بخاطر اینکه اولاً ضوء نفوذ نموده وثانیاً بخاطر منافذ که درشیشه است هوا مخالطه نموده با اجزای شفّاف آن.

مثال پنجم : بلور که ترک خورده درقسمت ترک خوردگی هوا خالطه نموده با اجزای ریز بلور وضوء هم نفوذ دارد لذا قسمت ترک خورده سفید دیده می شود.

سیاهی که یکی دیگر از رنگ های اصلی است در تخیل ما ساخته می شود، به این صورت که ضوء نمی تواند در جسم نفوذ کند بخاطر کدر بودن و فشرده بود اجزای آن، ولذا انسان بیننده خیال می کند که آن جسم رنگ سیاه دارد.

افرادی دیگری از همین گروه که وجود رنگ را در خارج قبول ندارند، رنگ سیاه را به این صورت توجیه نموده اند که وقت آب در جسم نفوذ نماید هوا خارج می شود وچون آب به اندازه ای هوا شفّاف نیست ضوء هم نمی تواند در لایه های جسم نفوذ نماید لذا جسم سیاه به نظر می رسد.

متن : وهی (اوائل المبصرات) اللون و الضوء لا یمکن تعریفهما (لون وضوء) لظهورهما کما مرّ فی الحراره (در حرارت گفتیم که چون بدیهی است تعریف نمی شود). وما قیل (مبتدا) : من انّ الضوء کمال أوّل للشفاف من حیث هو شفاف او کیفیّه لا یتوقف ابصارها علی ابصار شی ء اخر و اللون بعکسه فانه کیفیه یتوقف ابصارها علی ابصار شی ء اخر هو الضوء (ضوء خودش دیده می شود بدون هیچ شرط، لون هم خودش دیده می شود به شرط وجود ضو. پس هردو مبصر بالذات اند، امّا شکل و... باوجود ضوء ولون هم خود شان دیده نمی شوند ومبصر بالعرض اند) . فتعریف (خبر) بالاخفی کما لا یخفی و لعلّ المراد به هو التنبیه (یعنی لون وضوء در نزد اذهان شناخته شده است امّا اینکه کدام معنا در مقابل ضوء وکدام معنا در مقابل لون نیاز به تنبیه دارد) علی خواصّهما و احکامهما لیزداد امتیازهما کما مر أیضا (یعنی همان طور که عدم امکان تعریف گذشت اینکه مراد از این تعاریف تنبیه باشد هم گذشت)

ص: ۱۶۱

و لکلّ منهما (لون وضوء) طرفان ، امّا طرفا اللون فسیأتی و امّا طرفا الضوء فالضوء الشدیسد فی الغایه و الضوء الضعیف فی الغایه.

وللاوّل ای اللون حقیقه ردّ علی من زعم کما حکی عنه الشیخ فی الشفا ما حاصله (مبتدا) : (خبر، مفعول من زعم :) انه لا حقیقه للون اصلا (یعنی نه بالذات ونه بالعرض/ یعنی در خارج وجود ندارد نه بعنوان مستقل ونه عرض متکی) و ان البیاض انّما یتخیل (تخیل می شود) من مخالطه الهواء الاجسام الشفافه المتصغره جدّا (قید متصغره) کما فی الثلج فانه لا یثبت هناک سوی (۱) مخالطه الهواء (۲) ونفوذ الضوء (۳) فی اجزاء صغار جمدیّه (یخ زده) (۴) شفافه. و کذا فی زبد الماء (کف روی آب، که اجزای ریز آب است با مخالطه ای هوا ونفوذ ضوء) و المسحوق (ریز شده، کوبیده شده) من البلّور و الزجاج الصّافی (شیشه ای که صاف باشد) و الشفاف الکبیر الحجم اذا عرض فیه شق (ترک) و ان السّواد یتخیل من عدم غور الضوء فی الجسم لکثافته و اندماج اجزائه فباقی الالوان یتخیل بحسب اختلاف الشفیف و تفاوت مخالطه الهواء (یعنی اگر شفّافیت ومخالطه ای هوا زیاد باشد جسم سفید دیده می شود ولی هرکدام شفّافیت ومخالطه اگرکمتر شود رنگ های میانی بوجود می آید یعنی جسم زرد، سبز و... به نظر می رسد)

ومنهم (از همین گروه) : من جعل الماء سببا للسواد (سبب تخیل سیاهی). قال و لذلک اذا بلّت (تر شود) هذه الاشیاء مالت الی السواد لان الماء یخرج الهواء و لا یشف اشفافه (آب به اندازه ای هوا شفّاف نیست ولذا نمی تواند رنگی را که هوا تولید می کند تولید کند) و لا ینفذ فیه (جسم که هوا ازش خارج شده) الضوء الی السطوح (لایه ها) فتبقی مظلمه

اقوال درلون ۹۲/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اقوال درلون

بحث در لون داشتیم، خواجه فرمود که لون حقیقت دارد؛ یعنی در خارج وجود دارد خیالی صرف نیست، در عوض کسانی معتقد اند که لون در خارج وجود ندارد، فقط در خیال وجود دارد وعده ای دیگر معتقد اند که ضوء در خارج وجود ندارد بلکه فقط لون در خارج وجود دارد.

لاهیجی به تأیید خواجه کلام از ابن سینا در شفا نقل می کند که به سه قول اشاره می کند :

قول اوّل : لون در خارج وجود ندارد، بلکه اجسام ملون اجسام شفّاف اند که هوا مخالطه وضوء هم در آن نفوذ نموده است.

اینقول که رنگ ها را خیالی می دانند سه گروه اند؛ دو گروه شان معتقد اند که اصل رنگ سواد وبیاض است وهر دوخیالی است، امّا گروه سوّم می گوید که اصل رنگ ها سواد است وحقیقی است نه خیالی ولی بیاض خیالی است چرا که جسم شفّاف هر گاه تراکم نماید سفید دیده می شد ولذا بقیه ای الوان یعنی زرد، سبزو... که از یک خیالی ویک حقیقی تشکلیل می شوند خیالی اند.

قومی معتقد اند که تمام عناصر اربعه شفاف اند، این قول را در غیر زمین همه قبول دارند، ولی این گروه زمین را هم شفّاف می دانند، شاید مراد شان از زمین مرکز زمین باشد که زمین خالص است قدما هم قائل اند که مرکز زمین زمین خالص است وشفّاف.

این گروه که همه ای عناصر اربعه را شفّاف می دانند می گویند هرگاه عناصر ترکیب شوند سفید دیده می شوند، البته در صورت که سطوح که روی هم قرار گرفته اند در مقابل چشم ما باشد تا نور چشم ما در آن نفوذ نماید، امّا اگر زوایه عناصر مرکبه در مقابل چشم ما باشد نور که از چشم ما خارج می شود لیز می خورد ونمی تواند نفوذ نماید در سطوح شفّاف عناصر ولذا سیاه دیده می شوند. خلاصه باتوجه به شفّاف بودن عناصر رنگ ها به دوچیز بستگی دارد؛ اولاً بستگی به نحوه ای قرار گرفتن عناصر وثانیاً به نحوه ای قرار گرفتن مرکب در مقابل چشم ما.

ص: ۱۶۳

قول دوّم : جسم شفّاف اصلاً در خارج وجود ندارد، بلکه همه ای اجسام ملون اند.

ان قلت : بسیاری از اجسام در خارج شفّاف دیده می شوند، چگونه می گویید شفاف در خارج وجود ندارد.

قلت : اجسام که شفّاف دیده می شوند، بخاطر منافذ ریزی وزیادی است که در اجسام وجود دارد، به همین جهت ضوء که از خور شید واز چشم ما به اجسام می رسد از آن عبور می کند وپشت آن اجسام دیده می شود به همین جهت شفّاف دیده می

شوند؛ چرا که شفّاف یعنی « مایری ورائه » .

قول سوّم : محققین معتقد اند که هر چند رنگ های خیالی داریم ولی حقیقت این است که رنگ ها در خارج وجود دارند، واینکه بخاطر عللی برخی از اجسام سفید ویا به رنگ های دیگر دیده می شوند منافات ندارد که رنگ در خارج هم وجود داشته باشند.

ابن سینا : ما قبول داریم که مخالطت هوا ونفوذ ضوء در جسم شفّاف سفیدی را به تخیل می آورد، ولی این مانع از این نیست که به علل دیگر در خارج هم رنگ وجود داشته باشد مثلا کج واقعاً سفید است در حالیکه از قرار گرفتن سنگ در آتش بوجود آمده، از ریز شدن ومخالطت هوا.

متن : و منهم) از کسانیکه برای لون حقیقن قائل نیستند) : من جعل السواد لونا بالحقیقه (یعنی در خارج وجود دارد) و اصل الالوان، قال و لذلک (چون حقیقت دارد) لا ینسلخ، وامّا البیاض فعارض للمشف (جسم که شفّاف است) بتراکمه (مشف) و لذلک (چون عارض است وحقیقت ندارد) یمکن ان یصبغ. (رنگ های سفید، زرد و... هرگاه خالص باشد یعنی همراه جسم نباشد اگر برروی سیاهی گشیده شود سیاهی را نمی پوشاند چرا که سیاهی رنگ حقیقی است، بله هرگاه سفید و... باجسم همراه باشد وقت بر روی سیاهی بگشیم سیاهی را می پوشاند؛ چرا که جسم لایه ای روی سیاهی می کشد، امّا سیاهی خالص هم چنانچه برروی سفید کشیده شود رنگ سفید را می پوشاند چرا که سفیدی حقیقت ندارد)

وقال قوم : انّ الاسطقسات كلها مشفّه فاذا تركبت حدث منها البياض على الصفه المذكوره، (متعلق حدث :) بان يكون ما يلى البصر سطوحا (لايه هاى) مسطحه من المشف (جسم شفاف/ متعلق يلى) فينفذ فيها (سطوح) البصر (نور بصر) و السواد يعرض اذا كان ما يلى البصر من الجسم زوايا تمنع الاشفاف (يعنى زوايا نمى گذارد اطراف _ دوتا خط / دوتا سطح _ شفّاف ديده شود) للاطراف التى (صفت اطراف) تقع (زوايا) فيها (اطراف) فهى (اطراف) و ان اضاءت فبما (فا وقت كه بعد از ان وصليه باشد بمعناى لكن است) لا ينفذ فيها (اطراف) الضوء نفوذا جيّدا (بلكه ليز مى خورد) تظلم.

ثم قال : وبإزاء هؤلاء يعنى مجموع المذكورين (كه چهار گروه بودند) قوم آخرون لا يقولون بالاشفاف البته و يرون ان الاجسام كلها ملوّنه و انه لا يجوز ان توجد جسم إلا و له (جسم) لون ولكن الثقب (سوراخ ها) و المنافذ الخاليه اذا كثرت فى الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج عن المضى ء (مثلا خورشيد) الى الجهه الاخرى (طرف ديگر جسم، ماوراء وپشت جسم) و نفذ أيضا شعاع البصر فرئى ما وراءها (اجسام) انتهى.

و المحققون كما اشار إليه المصنف على ان الالوان كيفيات متحققه فى الخارج لا متخيله و انّ ظهورها (الوان) فى الصور المذكوره (برف، زبد، بلور و...) بالاسباب المذكوره (مخالطت هوا ونفوذ ضو) لا ينافى تحققها (الوان) و لا (يعنى ولاينافى) حدوثها (الوان) باسباب اخر.

ص: ۱۶۵

قال الشیخ ما حاصله : انّه لا شک فی انّ اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البیاض و لکنا ندعی ان البیاض قد یحدث من غیر هذا الوجه (مخالطت هوا با جسم مشف) کما فی الجصّ (کج) فانه یبیض بالطبخ فی النار و لا یبیض بالسحق (ریز ریز کردن) و الدّق (کوبیدن) مع ان تفرّق الأجزاء و مداخله الهواء فیه (سحق ودق) اکثر

وجود خارجی داشتن لون / وجود سفیدی درخارج ۹۲/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : وجود خارجی داشتن لون / وجود سفیدی درخارج

بحث در الوان داشتیم که آیا در خارج وجود دارد یا امر تخیلی است، گروهی معتقد اند که رنگ ها تخیلی است، بیان شان این است که بیاض امر تخیلی است؛ از مخالطت هوا ونفوذ ضوء در جسم شفاف سفیدی به خیال می آید.

ابن سینا : ما سفیدی را در جای داریم که نه مخالطت هوا است ونفوذ ضوء، وبلکه در جای که مخالطت هوا است سفیدی کم است ووقت سفیدی بشتر می شود که هوا را از بین ببریم. پس عامل سفیدی مخالطت هوا ونفوذ ضوء نیست.

توجه داریم که ابن سینا برای بیان واقعیت داشتن لون آنچه را که مستدل عامل خیالی بودن لون دانست از بین می برد؛ چرا که وجود رنگ امر مشهود است، وچنانچه این وجود خیالی نباشد واقعی خواهد بود به همین جهت آنچه را که مستدل عامل خیالی بودن رنگ می دانست باطل می کند.

مثال دوّم : تخم مرغ درحالت اولیه شفّاف کدر است وقت که آب پز شود کاملاً سفید می شود، آنچه که در این فرایند رخ می دهد خارج شدن هوا وفشرده شدن سفیده ای تخم مرغ است. پس مخالطت هوا نقش درسفیدی ندارد.

ص: ۱۶۶

علاوه براین برفرض قبول کنیم که در تخم مرغ آب پز شده صورت هوائیه وجود دارد، دراین صورت باید تخم مرغ غلیظ شود نه اینکه سفت شود، در حالیکه تخم مرغ سفید می شود.

مثال سوم : دواء را که شمیدان ها بخاطر سفیدی زیا لن عذرا می گویند به این صورت ساخته می شود که اولا مراد سنگ یا مردا سنگ که در عربی مراسنج گفته می شود در سرکه قرار می دهند و می جوشانند تا کاملاً حل شود سپس مایع بدست آمده را صاف می کنند تا سرکه کاملاً زلال و شفّاف شود، ثانیاً قلی و یا قلیا را که تیز است ودر صابون سازی به کار می رود در آب می جوشانند و آنگاه کاملاً آب را صاف می کنند وثالثاً این دو مایع به دست آمده را بهم مخلوط می کنند، براثر این مخلوط شدن سرکه ای که شفاف وصاف شده بود کاملاً سفید می شود، چه وقت که مثل لبن رائب یعنی ماست است وچه وقت که خشک می شود.

سوال : عامل سفیدی این دواء چیست ؟

جواب : عامل سفیدی یکی از سه چیز می تواند باشد :

۱. مخالطت هوا ؛

۲. بهم نزدیک شدن اجزاء وانعکاس ضوء از بعض اجزاء به بعض دیگر؛

۳. استحاله یعنی تبدیل کیفیتی به کیفیت دیگر.

مخالطت هوا نمی تواند عامل سفیدی باشد؛ چرا که مخالطت هوا وقت که مردا سنگ در سر که کاملاً حل شده است ولی مخلوط با مایع قلیاب نشده بشتر است ولی سفید کم است، ووقت که دوتا مایع مخلوط شد سفید بشتر می شود. پس مخالطت هوا نمی تواند عامل سفیدی باشد. نزدیک شدن اجزاء هم نمی تواند عامل سفیدی باشد چرا که قلی تیز است وموجب تفرق می شود نه موجب نزدیکی اجزاء. پس باید استحاله عامل سفیدی باشد، که کیفیتی تبدیل به کیفیت جدیدی شده است وسفیدی پدید آمده است.

ص: ۱۶۷

متن : (ب) وكما فى البيض المسلوق (تخم مرغ آب پز شده) فانّه يصير اشدّ بياضا مع انّ النار لم تحدث فى (بيض) تخلخلا و هوائيه (صورت هوائى) بل اخرجت الهوائيه عنه (بيض) و لو فرض ان هوائيه داخلت رطوبته فبيضّته (سفيده اى تخم مرغ) لكان(۱)خثوره (موجب غلظت مى شد) لا انعقادا (بستگى وسفتى) (ج) وكما فى الدواء الّذى يتخذه (دواء) اهل الحيله (شميدانها) و يسمونه (دواء) لبن العذراء (شيركه در اولين لحظات بعد از زايمان دو شيده مى شود خيل غليظ وسفيد است) فانّه يكون من خل (سركه) طبخ فيه (سركه) المردارسنج حتى انحلّ (مراد سنج) فيه (خل) ثم صفّى حتى بقى الخلّ فى غايه الاشفاف و البياض (صافى وزلال) و خلط بماء طبخ فيه القليا (كه حاصل اين دو تا مى شود قلياب) و صفّى غايه التصفيه و يبالغ فيها (تصفيه) ثم يخلط الماء ان (دوتا مايع) فينعقد المنحل الشفاف من المردارسنج و يصير فى غايه البياض كاللبن الرايب (ماست) ثم يجف و (۱) ما ذلك (پيدايش چنين سفيدى) لحدوث تفرّق فى شفاف و نفوذ هواء فيه فانه كان (مردار سنج) متفرقا منحلا فى الخل (۲) و لا لتقارب اجزاء متفرقه و انعكاس ضوء البعض الى البعض لانّ حده ماء القليا بالتفريق اولى ((۳) بل ذلك على سبيل الاستحاله. مباحث مشرقيه ، ص۲۹۵)

۱- (۱) لكان خثوره ... ، اگر« كان » تامه باشد در اين صورت بايد « خثورةٌ لاـ انعقادٌ » مى بود ولى نسخ « خثورةً وانعقاداً » است، اگر « كان » ناقصه باشد كه ضمير« كان » به بيض بر گردد دراين صورت بايد لازم مى آيد حمل ذات كه جايز نيست. پس عبارت به اين صورت صحيح نيست، امّا در مباحث مشرقيه عبارت به اين صورت است « لكان يجب خثوره لا انعقاداً » كه صحيح است. .

اشکال فخر بر بیان ابن سینا وجواب آن ۹۲/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اشکال فخر بر بیان ابن سینا وجواب آن

بحث در این داشتیم که لون در خارج موجود است ویا امری است خیالی که فقط در ذهن موجود می شود.

ما معتقد ایم که لون در خارج موجود است وبیانات را از ابن سینا آوردیم که مدعای ما را تبیین می کند این بیانات اگر استدلال باشند باید تمام شرایط استدلال را داشته باشند والاّ اشکال برآن وارد می شود ومخدوش اند. فخررازی فکر نموده که بیانات ابن سینا استدلال است ولذا برایشان اشکالات وارد نموده است، در حالیکه بیانات ابن سینا تنبیه است نه استدلال ودر تنبیه نیاز نیست شرایط استدلال وجود داشته باشند، بلکه در تنبیه کافی است بیانات که می آوریم از میان مفاهیم موجود در ذهن آنچه را که مربوط به مطلب مورد نظر است نشان دهد وانسان را متوجه آن نماید تا از غفلت خارج شود ویا اگر توهمی وجود دارد آنرا دفع نماید.

وجود رنگ در خارج مشهود است و ازضروریات وچنانچه کسی توهم نماید که در خارج وجود ندارد با بیانات که از ابن سینا آمد از توهم بیرون می آید.

اشکالات فخررازی : در تخم مرغ آب پز ویا لبن عذرا بیان شما اثبات می کند که در تخم مرغ آب پز مخالطت هوا نیست که عامل تخیل سفیدی شود ودر لبن عذرا نفوذ ضوء وجود ندارد که سبب تخیل سفیدی شود، امّا عامل تخیل سفیدی منحصر به این دوتا نیست، شاید عامل دیگر سبب تخیل سفیدی شده باشد، وبیان شما این عوامل را نفی نمی کند.

ص: ۱۶۹

ان قلت : ما بیاض را درخارج می بینم چرا می گویید که ما بیاض را تخیل می کنیم ولی عامل تخیل را نمی دانیم.

قلت : حس قابل اعتماد نیست، به همین جهت ما می گوییم که سفیدی را تخیل می کنیم ولی عامل تخیل را نمی دانیم.

جواب اشکال فخر : حس در جای قابل اعتماد نیست که عقل به ما بگوید به حس عتماد نکنید ولی در جای که عقل حکم به اشتباه حس نمی کند و می گوید حس قابل اعتماد است می شود به حس اعتماد نماییم. وچنانچه به حس اعتماد نکنیم وجود آن لغو می شود؛ چرا که وجود حس برای رشد وحفظ سلامت بدن است؛ مثلاً یکی از فواید حس لامسه این است که ما درد را حس نماییم وچنانچه ما به حس اعتماد نکنیم درد شدت می یابد وبدن را از بین می برد. (سیال کوتی/ چلبی، حاشیه ای شرح مواقف)

یکی از احتمالات که در الوان داده شد این بود که لون و از جمله بیاض خیالی است، احتمال دیگر این است که بیاض همان ضوء است. شیخ این بیان را هم ردّ می کند.

بیاض همان ضوء است : برای اینکه بیاض همان ضوء است خصم این گونه بیان نمود که باتوجه به شفّاف بودن عناصر چنانچه سطح اجسام به سمت ما باشد ضو خورشید ونور چشم ما نفوذ می کند وما جسم را سفید می بینیم ولی اگر زوایای جسم به سمت ما باشد چون نور نفوذ نمی کند ما جسم را سیاه می بینیم. پس سفیدی همان ضوء وسیاهی ظلمت و عدم نور است.

ص: ۱۷۰

ابن سینا : اگر بیاض همان ضوء باشد وقت که از سفیدی به سمت سیاهی می رویم باید یکی از سه راه معیناً وجود داشته باشد، درحالیکه چنین نیست زمان که از سفیدی به سمت سیاهی می رویم یکی از سه راه علی البدل می تواند وجود داشته باشد.

راه اوّل : وقت از بیاض به سمت سواد حرکت می کند، بیاض با سواد ترکیب می شود وبیاض کدرمی شود وقت که بیاض کدر شده باز هم با سواد ترکیب می کند قهوه ای می شود وهکذا تا اینکه سیاهی حاصل شود.

در راه اول فقط سواد وبیاض ترکیب می شود و لذا این راه سازج است ولی در راه های بعدی علاوه بر بیاض وسواد هوا وچیز های دیگر هم مخلوط می شود تا سواد بوجو بیاید پس راه های بعدی سازج نیستند.

راه دوّم : وقت که بیاض به سمت سیاهی می رود اول بیاض وسواد ونور ترکیب می شود وحمره بوجود می آید و در ترکیب بعدی خاکی مایل به سرخی وهکذا تا اینکه برسد به سیاهی.

راه سوّم : وقت که بیاض به سمت سواد می رود اولین ترکیب سبزی وبعد نیلی بوجود می آید تا اینکه برسد به سیاهی.

متن : و اعلم ان کون الالوان ذوات حقایق فی الخارج امر ضروری (چرا که ما می بینیم ومشهود ما است) و لیس الفرض من هذه الوجوه (وجوه ثلاثه) الا التنبیه علیه (کون الالوان...) و ازاله و هم من توهم غیره (کون الالوان...). فلا یرد علیها (دووجه، استخدام) ما اورده الامام فی المباحث المشرفیه (بیان ما :) من ان لقائل ان یقول علی هذه الوجوه (یعنی اشکالا علی هذه الوجوه) : (مقول قول :) جاز ان یکون لتخیل البیاض سبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد علی الحسّ (دلیل بر اینکه حس قابل اعتماد نیست :) و الا (مقدم : اگراعتماد به حس داشته باشیم) (تالی :) لوجب الحکم یکون الثلج ابیض حقیقه(۱)هذا (ای خذا).

ص: ۱۷۱

۱- (۱) لکن التالی باطل فالمقدم مثله. (بیان بطلان تالی : ثلج وقت که در کنار هم باشند وضوء نفوذ نماید سفید بنظر می آید ولی وقت که قطعه ای از برف را برداریم می بینیم که شفّاف است. پس برف حقیقتاً سیاه نیست.).

ثم استدل فی الشفا علی وجوب کون البیاض ذا حقیقه غیر حقیقه الضوء (متعلق استدل :) بان قال : (مقدم :) لو لم یکن البیاض الّا ضوء و السواد الّا ما قیل (یعنی عدم وجود نور، ظلمت)(تالی :) لم یکن ترکیب البیاض و السّواد الا اخذا مسلکا واحدا.

بیان هذا : ان البیاض یتجه الی السواد قلیلاـ قلیلاـ (وقت که بیاض به سمت سواد می رود هِیّ بیاض با سواد ترکیب می شود ورنگ های مختلف درست می شود) من طرق ثلاثه : احدها طریق الغبره (کدر شدن) و هو الطریق الساذج فانّه اذا کان السّلوک ساذجا یتوجّه (بیاض) الی الغبره (کدری) ثم منها (غبره) الی العودیه (قهوه ای) ثم کذلک حتی یسود فیکون سالکا طریقا لا یزال (علی الدوام) یشتد فیه السواد وحده (قید یشتد) یسیرا یسیرا (یعنی همان تیرگی هِی بشتر می شود تا سیاهی حاصل شود) حتی یمحض (که بیاض محو شود).

الثّانی الی الحمره ثم الی القُتمه (سرخ کدر شده، خاکی مایل به سرخ) ثم الی السواد.

الثالث الی الحضره ثم الی النیلیه ثم الی السواد.

اثبات الوان در خارج / اثبات اینکه لون غیر از ضوء است ۹۲/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اثبات الوان در خارج / اثبات اینکه لون غیر از ضوء است

بحث در الوان داشتیم وتایید این مطلب که الوان در خارج موجود است، وصرف تخیل نیست چنانکه خصم می گوید.

ص: ۱۷۲

خصم می گوید که الوان در خارج وجود ندارد، بیاض همان ضوء است و سواد نفی ضوء وظلمت است، امّا مصنف می گوید بیاض وسواد در خارج وجود دارد وغیر از ضوء وظلمت است، طبق این عقیده سفیدی وسیاهی ترکیب می شوند ودر حین ترکیب ضوء هم خالت دارد و الوان متوسط مختلف ــ سبز، زرد، سرخ و... ــ در خارج بوجود می آیند، امّا به نظر خصم که بیاض همان ضوء است و سواد نفی ضوء وظلمت است یک لون متوسط بشتر نخواهیم داشت؛ چرا که یا ضوء است ویا ضوء نیست ویا بین این دوتا است که شدّت وضعف دارد؛ یعنی خاکستر، خاکستری کمرنگ وخاکستری پُررنگ.

ابن سینا غرض اصلی اش از این بیان این است که ثابت نماید غیر از ضوء لون هم درخارج وجود دارد، ولی خصم معتقد است که ضوء همان لون است.

بیان مطلب : الوان مختلفه، الوان متوسط ویا الوان مرکبه در خارج داریم، حال اگر ضوء را همان بیاض و عدم ضوء را همان سود بدانیم الوان مختلف در خارج وجود نخواهد داشت، بلکه یک رنگ متوسط داریم که شدت وضعف پیدا می کند.

از رفتن سفید به ساهی سه راه یا سه مسلک وجود دارد :

راه اوّل : از سفیدی به ساهی برویم از سمت غبار وکدری که سفیدی شود وباز هم کدر شود وهکذا تا اینکه برسیم به سیاهی.

راه دوّم : ازسفیدی به سمت سیاهی برویم از سمت سرخی که سفید با سیاهی وضوء ترکیب شود ورنگ سرخ بوجود بیاید وه

ص: ۱۷۳

راه سوّم : از سفید به سمت سیاهی برویم از سمت سبزی وبعد نیلی تا برسیم به سیاهی.

اگر ضوء را عین بیاض بدانیم فقط راه اوّل وجود خواهد داشت، وچنانچه بیاض را غیر ضوء بدانیم راه دوم وسوّم را هم خواهیم داشت امّا در خارج سرخی، سبزی و... داریم پس باید راه دوّم وسوّم را هم داشته باشیم ودر نتیجه ضوء غیر از لون است.

متن : و هذه الطرق (طرق ثلاثه) انما یجوز اختلافها (طرق) لجواز اختلاف ما ترکب (ما ترکب به نظر ابن سینا سواد، بیاض وضوء است ولی به عقیده ای خصم فقط ضوء است) عنه الالوان المتوسّطه. (مقدم :) فان لم یکن الابیاض و سواد و لم یکن اصل البیاض الا الضوء و قد استحال (تحول از سفیدی به سیاهی) ببعض هذه الوجوه (طرق ثلاثه). (تالی/جواب ان :) لم یکن فی ترکب البیاض و السّواد الا الاخذ فی طریق واحد (یعنی فقط یک راه برای ترکیب خواهد بود) لا یقع الاختلاف (اختلاف رنگ) فیه (طریق واحد) إلاّ وقوعا بحسب التنقص و الاشتداد فقط، و (عطف بر تالی :) لم یکن (تیحقق) طرق مختلفه فاذ کانت (طرق) مختلفه (یعنی تالی باطل است) فیجب ان یکون شوب من غیر البیاض و السواد علی ان (به این صورت که) یکون شوبا من مرئی (یعنی مقدم هم باطل است/ شوب که غیز از بیاض وسواد باشد ومرئی آن شوب ضوء است).

ولیس فی الاشیاء شی ء یظن(۱)انه مرئی و (حالیه) لیس سوادا و لا بیاضا و لا مرکّبا منهما الا الضوء عند من جعل الضوء شیئا غیرهما (سواد وبیاض/ یعنی آنچه که گمان می شود که مرئی است وغیر از سواد وبیاض آنچیز ضوء است).

کلام ابن سینا درمغایرت لون با ضوء ۹۲/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کلام ابن سینا درمغایرت لون با ضوء

کلام ابن سینا را نقل می کردیم که می خواست مغایرت ضوء با بیاض را بیان کند، برخی گفته بودندکه ضوء همان بیاض است وعدم ضوء هما سواد و رنگ تخیلی است یعنی ما از ضؤ بیاض را تخیل می کنیم واز عدم ضوء سواد را، واصل رنگ همین دو تا است وبقیه رنگ ها از این دوتا درست می شود.

تذکر : هم قدما وهم علمای جدیدی قبول دارند که همه ای رنگ ها اصلی نیست وهمه ای رنگ ها هم ترکیبی نیست، بلکه برخی اصلی است وبرخی ترکیبی، امّا اینکه کدام اصلی است وکدام ترکیبی اخلاف است، چنانکه در عناصر اصلی وترکیبی هم اختلاف است قدیمی چهار تا می دانست وجدید ها صد وخرده می داند.

همت اصلی ابن سینا این است که بیان کند ضوء غیر از بیاض است، برای اثبات این مطلب گفت از سفیدی به سیاهی سه راه است، یعنی وقت که رنگ های بین سواد وبیاض را به وجود بیاوریم سه مسیر برای ترکیب سیاهی وسفیدی وجود دارد :

۱- (۱) اینکه گفته گمان می شود بخاطر این است که در وسط راه است هنوز اثبات نشده والّا وجود ضوء یقیینی است .

۱. وقت که از بیاض به سیاهی می رویم اول رنگ خاکستری پیدا می شود وهمان خاکستری شدید تری می شود تا اینکه برسد به سیاهی که پس در این مسیررنگ های مختلف نداریم بلکه همان رنگ خاکستری است که شدت وضعف دارد.

۲. وقت که از بیاض به سواد برویم اول سرخی پیدا می شود بعد خاکی مایل به سرخ تا برسد به سیاهی.

۳. وقت که از بیاض به سیاهی می ریم ابتدا سبز سپس نیلی پیدا می شود تا برسد سیاهی.

از میان این سه مسیر درمسیر اول انواع مختلف از رنگ پدید نمی آید بلکه آنچه که از ترکیب سیاهی وسفید بوجود می آید فقط اختلاف شان در شدت وضعف است؛ خاکستری، خاکستری کم رنگ وخاکستری پررنگ. امّا در مسیر دوم وسوم رنگ های متوسط پدید می آید که اختلاف شان نوعی است وچون رنگ های مختلف درخارج وجود دارد باید مسیر دوم وسوم را هم داشته باشیم، ووقت مسیر دوم سوم را داریم که بیاض غیر از ضوء باشد.

به بیان دیگر در مسیر اول شوب از بیاض وسواد را داریم که فقط رنگ های خاکستری را می سازد وچون درخارج رنگ های

مختلف را درایم باید مسیر دوّم سوّم هم وجود داشته باشد، و مسیر دوّم و سوّم وقت خواهد بود که اوّلاً چیزی غیر از سواد وبیاض دخالت داشته باشد و ثانیاً آن چیزی باید مرئی باشد و چیزی که مرئی است وغیر از بیاض وسواد ضوء است.

به بیان سوّم در خارج رنگ های متوسط داریم، که از ترکیب دو رنگ های اصلی بجود می آید ومسیری که از آن رنگ های متوسط پدید می آید مسیر دوّم سوّم است نه مسیر اوّل؛ چرا که در مسیر اول فقط شوب سیاهی سفیدی را داریم و حاصل آن رنگ های خاکستری است که اختلاف در شدت وضعف دارند، امّا مسیردوم وسوّم که باید وجود داشته باشد وقت وجود خواهد داشت که شوب غیر از سیاهی وسفیدی وجود داشته باشد وآن شوب ضوء است نه چیز دیگر؛ چرا که اگرغیر از ضوء هرچیزی دیگری در ترکیب باشد باز همان مسیر اوّل خواهد بود؛ چرا که چیزهای دیگر مشهود نیست ولذا اگر با سیاهی وسفیدی ترکیب شود آنچه که ظاهر می شود خاکستری است. پس باید ضوء باشد که با سیاهی وسفیدی ترکیب شود ورنگ های متوسط بوجود بیاید.

رنگ های متوسط :

چگونگی بوجود آمدن رنگ های ترکیبی از بیان لاهیجی :

رنگ سرخ : از ترکیب رنگ سیاه وضو، در صورت که سیاهی غلبه داشته باشد رنگ سرخ بوجود می آید.

رنگ زرد : چنانچه رنگ سیاه باضوء ترکیب شود وضوء غلبه داشته باشد نسبت به سیاهی رنگ زرد پدید می آید.

رنگ سبز : اگر رنگ زرد با سیاهی مخلوط شود بگونه ای که سیاهی در باطن وضوء در ظاهر باشد در این صورت رنگ سبز بوجود می آید.

رنگ خاکی مایل به سرخی (قتمه) : اگر رنگ سبز با سیاهی مخلوط شود بنحوی که سیاهی غلبه پیدا نماید رنگ خاکی مایل به سرخی بجود می آِید.

رنگ کراثی : رنگ سرخ چنانچه با سیاهی مخلوط شود بنحوی که سیاهی غلبه داشته باشد، رنگ کراثی پدید می آید.

زنجاری (رنگ بین سبز وآبی) : اگر کراثی با بیاض ترکیب شود رنگ بین سبز وآبی بوجود می آید.

رنگ نیلی : کراثی وقت که باسواد وکمی سرخی ترکیب شود رنگ نیلی بوجود می آید.

رنگ ارغوانی : رنگ سرخ ونیلی چنانچه ترکیب شود رنگ اغوانی بوجود می آید.

متن : فان بطل مذهبه (کسی که می گوید لون غیر از ضوء است) امتنع استحاله (متحول شدن) الالوان فی طرق شتی (بلکه فقط به یک طریق متحول خواهد شد) و ان صحّ (مذهب که لون را غیر از ضوء می داند) فمن هاهنا یمکن ان یترکب الالوان (الوان متوسطه).(اشاره به طریق اوّل :) فیکون البیاض و السواد اذ اختلطا وحدهما کانت الطریقه (برای پیدایش الون متوسطه) هی طریقه الا غبرار (که بیاض توسط سواد کدر می شود) لا غیر.

ص: ۱۷۷

فان خالط السوادَ ضوءٌ، فکان مثل الغمامه (ابری) التی یشرق علیها الشمس و مثل الدّخان الاسود یخالطه النار، (جواب ان :) فکان (سواد) حمره ان کان السواد غالبا او صفره ان کان السواد مغلوبا و کان هناک غلبه بیاض مشرق ثم ان کان هناک صفره (صفت صفره :) خلطت بسواد (صفت سواد :) لیس له فی اجزائه اشراق (جواب ان:) حدثت الحضره و بالجمله اذا کان الاسود ابطن (سواد بشتر در باطن) و المضیء اظهر (ضوء بشتر درظاهر) و الحمره بالعکس ثم اذا کان السواد غالبا فی الاوّل (خضره)کانت (تحققت) قتمةٌ و ان کان السواد غالبا فی الثانی (حمره) کانت (تحققت) کراثیةٌ تلک الشدیده التی لا اسم لها و ان خلط ذلک (کراثیه) ببیاض کان (تحقق) کهویةٌ (تیره ای مایل به سیاهی) زنجاریه (سرخی خاص که کان با سیاهی در هم پیچیده است) و ان خلط بالکراثیه سواد و قلیل حمره کانت نیلیةٌ وان خلط بالحمره نیلیه کانت (تحققت) ارجوانیةٌ فبهذا (به این ترتیب یعنی داشتن سیاهی وسفیدی ونفوذ دادن ضوء) یمکن تالیف الالوان (بدست آوردن الون متوسطه) هذا کلام الشفا مع ادنی تلخیص »

دلیل بر وجود الوان ۹۲/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلیل بر وجود الوان

ابن سینا وقت که می خواست بیان کند ضوء وبیاض متفاوت است، گفت اگر ضوء همان بیاض باشد وانتفاء ضوء همان سواد باشد در این صورت غیر از سفیدی وسیاهی فقط رنگ خاکستری را خواهیم داشت؛ چرا که اگر سفیدی را به سیاهی ترکیب کنیم سفیدی کدر می شود؛ یعنی خاکستری می شود واگر بازهم ترکیب شود خاکستری تیره تر می شود وهکذا تا اینکه کاملاً کدرشود وسیاه. امّا رنگ های دیگر متوسط بوجود نمی آید. درحالیکه رنگ های مختلف در خارج داریم پس باید غیراز سفید وسیاهی ضوء هم وجود داشته باشد تا طریق مختلف برای ترکیب بوجود بیاید و رنگ های مختلف بوجود بیاید.

ص: ۱۷۸

ان قلت : اگر ما فقط دو تا کیفیت را ممزوج کنیم حرف شما درست است، از ترکیب سیاهی وسفیدی رنگ دیگری غیر از خاکستری بوجود نمی آید، امّا چنانچه جسم های سیا وسفید ترکیب شود در این صورت رنگ های دیگر هم بوجود می آید؛ چرا که هر ترکیب انعکاس خاص دارد ولذا با ترکیب های متفاوت رنگ های مختلف ظاهر می شود.

تذکر : توجه داریم که گوینده رنگ ها را خیالی می داند؛ سفیدی وسفیدی را خیالی می داند وترکیب این دوتا هم خیالی است، وچون ترکیب دوجسم سیاه وسفید به صورت های متفاوت ممکن است رنگ های مختلف به خیال می آید.

ابن سینا اشکال را مطرح نمی کند فقط به جواب به بعنوان دفع دخل مقدر می پردازد. ولذا لاهیجی می گوید « ثم استشعر اعتراضا... » یعنی اعتراضی به ذهنش رسیده وجواب گفته است.

قلت : وقت که دو تا جسم را ترکیب می کنیم یکی از دو حالت پیش می آید :

۱. یا کفیت ها باهم فعل وانفعال می کنند ورنگ ظاهر می شود، در این صورت جسم در ظهور رنگ ها دخالت ندارد فقط اجسام دو تا کیفیت را بهم نزدیک نموده است، روشن است که در این حالت حرف ابن سینا که گفت « یک طریق برای ترکیب الوان بشتر نخواهیم داشت » صحیح است و مستشکل هم قبول دارد.

۲. ویا اینکه اجسام هم در ترکیب و ظهور رنگ ها دخالت داشته باشد، آیا در این صورت ترکیب های مختلف انعکاس های مختلف را بوجود می آورد که حرف مستشکل صحیح باشد ؟

ص: ۱۷۹

اگر به جسم سفید نور بتا بانیم انعکاسش سفیدی است واگر به جسم خاکی نور بتابانیم انعکاسش خاکی است، هم چنین اجسام که به رنگ های سبز، زرد و... باشد چنانچه نور به آن بتابانیم رنگ که منعکس می شود رنک سفید یا خاکی است، ولی اگر به جسم سیاه نور بتابانیم سیاهی را منعکس نمی کند همین طور اگر به جسم مرکب از سیاهی وسفیدی نور بتابانیم فقط رنگ سفید منعکس می شود وقسمت سیاه رنگی را منعکس نمی کند.

خلاصه : هرجوری که دوجسم را ترکیب نماییم انعکاس جزسفیدی وخاکی نخواهیم داشت و رنگی دیگر منعکس نمی شود.

ابن سینا مطلب فوق را به صورت ذیل بیان نموده است :

انعکاس فقط مال سفیدی است پس وقت که دو جسم ترکیب شود فقط رنگ سفید منعکس می شود، رنگ های دیگر منعکس نمی شود.

ان قلت : ما رنگ های دیگر را می بینیم پس باید از ترکیب اجسام منعکس شود.

قلت : علت دیدن رنگ های مختلف انعکاس نیست بلکه امتزاج کیفیات است، روشن است که باید امتزاج به طرق مختلف باشد تا رنگ های مختلف بوجود بیاید.

شارح مواقف دوبیان ابن سینا را که یکی به صورت دلیل ودیگری بعنوان دفع دخل مقدر بیان شد، به صورت دوتا دلیل بیان نموده است :

دلیل اوّل : اگر بیاض همان ضوء ویا مخالطه هوا باشد وسواد عدم ضوء ویا عدم مخالطه ای هوا باشد در این صورت فقط یک راه برا ی ترکیب رنک ها خواهیم داشت، ورنگ های مختلف نخواهیم نداشت درحالیکه رنگ های مختلف داریم پس باید غیر از سیاهی وسفیدی چیزی دیگری هم در ترکیب ها دخالت داشته باشد و طرق مختلف برای ترکیب رنگ باشد تا رنگ های مختلف متوسط داشته باشیم.

دلیل دوّم : اگر سرخی، زردی، سبزی و... بواسطه ای انعکاس درست شود باید فقط سفیدی را داشته باشیم؛ چرا که آنچه انعکاس دارد اجزای بیاض است، اجزای سواد اصلاً انعکاس ندارد. پس رنگ های مختلف انعکاس اجسام نیست، بلکه باید از ترکیب کیفیت های مختلف باشد.

متن : ثم استشعر اعتراضا و هو انّ ما ذکرت من دلاله اختلاف طرق تالیف الالوان علی کون البیاض غیر الضوء انّما یتم لو انحصر تالیف الالوان فی ان یکون بامتزاج الکیفیات ای السواد و البیاض و لیس یلازم (انحصارتالیف ...) لجواز کون التألیف بامتزاج الاجسام ذوات الکیفیات ای الاسود و الابیض و لا اقل من ان یکون للاجسام مدخل فی ذلک (امتزاج) فلا یلزم امتناع اختلاف الطرق (بلکه اختلاف طرق جایز می شود)

فاجاب عن هذا الاعتراض بان قال و لو کانت هذه (اسم کانت) لا یکون (خبر کانت) الّا باختلاط الاجسام و قد علم یعنی بالتجربه أنّ الاسود لا یُصبغُ (نمی تواند رنگ کند) منه الضوءُ (فاعل یصبغ) بالعکس (یعنی به سبب انعکاس) جسما اسود (مفعول لایصبغ) البته (جواب لو :) لکان یجب ان یکون الالوان الخضر و الحمر انما ینعکس منها البیاض و لا ینعکس من الاجزاء السّود شیء و خصوصا و هی (اجزاء) ضعیفه منکسره. (یعنی وقت که اجزاء سواد خالص است انعکاس ندارد، چگونه وقت که ترکیب شده ومنکسر انعکاس داشته باشد)

ص: ۱۸۱

فان قیل : فقد نراها (الوان متوسط را) ینعکس عن المخلوط.

فالجواب : ان ذلک (دیدن رنگ های مختلف) لان الخلط یوجب الفعل و الانفعال و یجب بسبب ذلک (فعل وانفعال) امتزاج الکیفیه.

ثم قال : فقد بان من هذا ان البیاض بالحقیقه فی الاشیاء لیس بضوء (خبر ان) هذا.

و قال شارح المواقف : « و مما استدلّ (خبرمقدم) به فی الشفا علی حصول البیاض من غیر اختلاط الهواء بالمشفّ امران (مبتدای موخر) :

احدهما : اختلاف طرق الاتجاه (رو آوردن) من البیاض الی السواد حیث یکن (اتجاه) من البیاض (۱) تاره الی الغبره ثم العودیه ثم السواد (۲) و تاره الی الحمره ثم القتمه (رنگ خاکی مایل به سرخی) ثم السواد (۳) و تاره الی الخضره ثم النیلیه ثم السّواد فانّه یدل (اختلاف طرق) علی اختلاف ما ترکب عنه الالوان (اختلاف الوان مشهود است، مایترکب عنه الوان هم مختلف است) اذ (مقدم :) لو لم یکن (یتحقق) الا السواد و البیاض و لم یکن البیاض الا بمخالطه الهواء للاجزاء الشفافه (تالی :) لم یکن فی ترکیب السواد و البیاض الا الاخذ فی طریق (که همان طریق اوّل است) و ان وقع فیه اختلاف فبالشده و الضعف.

و ثانیهما (مبتدا) : (خبر :) انعکاس الحمره و الخضره و نحو ذلک من الالوان فانّه (مقدم :) لو کان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف (که همان بیاض است) بغیره (یعنی سواد)(تالی :) لوجب ان لا ینعکس من الاحمر و الاخضر الا البیاض لان السّواد لا ینعکس بحکم التجربه

اعتراض بر دلایل ابن سینا بروجود لون ۹۲/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اعتراض بر دلایل ابن سینا بروجود لون

کلام ابن سینا را در باب الوان نقل نمودیم، قسمت از کلامش این بود که « بیاض همان ضوء نیست »، برای این مدعا بیانی داشت که شارح مواقف به صورت دو دلیل مجزا ارائه نمود است.

دلیل اوّل : برای پیدایش الوان سبز، زرد، سرخ و... فقط رنگ های سیاه وسفید را در اختیار داریم واگر سفیدی همان ضوء باشد از ترکیب سیاه وسفید فقط رنگ خاکستری بوجود می آید که شدت وضعف دارد، درحالیکه در خارج رنگ های سبز، زرد، سرخ و... وجود دارد ومشهود است. پس باید ضوء غیر از سفیدی باشد تا با سیاهی وسفیدی مخلوط شود ورنگ های سبز، زرد، سرخ و... بوجود بیاید.

دلیل دوّم : وقت نور را برجسم بتابانیم گاهی انعکاس زرد، گاهی انعکاس سبز، گاهی انعکاسی سرخ و... دارد، در حالیکه اگر سفید همان ضوء باشد فقط انعکاس سفیدی را خواهیم داشت؛ چرا که سیاهی انعکاس ندارد. وچون انعکاس زردی، سبزی و... داریم باید ضوء غیر از بیاض باشد.

میرسید شریف براین دو دلیل که به صورت استثنایی است سه تا اشکال دارد؛ اشکال اوّل کار به مقدمات ویا ملازمه ای دو دلیل ندارد، بلکه برمفاد دو دلیل اشکال دارد. واشکال دوّم وسوّم برملازمه ای دودلیل است.

اشکال اوّل : شما می خواهید اثبات کنید که ضوء غیر از بیاض است ولی دلیل شما اثبات می کند که سبب اختلاف الوان فقط ترکیب سواد وبیاض نیست، بلکه علاوه بر ترکیب سواد وبیاض چیزی دیگری هم دخالت دارد؛ به بیان دیگر مدعای شما مخالفت ضوء با بیاض است ولی دلیل ظهورش دراین است که سبب اختلاف الوان فقط ترکیب سواد وبیاض نیست.

ص: ۱۸۳

توجه داریم که این اشکال مفاد این دو دلیل را تمام نمی داند

جواب : ما می توانیم این دو دلیل را طوری تقریر کنیم که این اشکال وارد نباشد؛ چرا که می شود بیانات ابن سینا هردو تقریر را تحمل دارد، هم تقریری که میرسید شریف نمود و اشکال وارد کرد وهم تقریری که اشکال نداشته باشد.

تقریر بیان ابن سینا : ما می دانیم که الون مرکبه داریم ومی دانیم که در وجود الوان مرکب ترکیب سواد وبیاض دخالت دارد، حال اگر ضوء همان بیاض باشد ترکیب سواد وبیاض فقط به یک طریق خواهد ودر نتیجه الوان مرکبه وجود نخواهد داشت، امّا الوان مختلف وجودش مشهود وبدیهی است. پس باید بیاض غیر از ضوء باشد تا به طرق مختلف با سواد وبیاض ترکیب شود والوان مختلف بوجود بیاید.

تذکر : همان گونه که ترکیب سواد وبیاض متفق علیه است، اینکه ضوء در وجود رنگ دخالت دارد هم متفق علیه است، منتها مستشکل ضوء را همان بیاض می داند، درحالیکه ضوء غیر از بیاض است.

اشکال دوّم : ابن سینا گفت اگر غیر از سواد وبیاض نداشته باشیم وبیاض همان ضوء باشد باید طریق ترکیب واحد باشد، لکن التالی باطل فالمقدم مثله. اشکال این بیان این است که ملازمه بین مقدم وتالی وجود ندارد؛ چرا که می شود مایترکب هما سواد وبیاض باشد وبیاض هم همان ضوء باشد ولی نحوه های ترکیب مختلف باشد؛ یعنی طرق ترکیب مختلف باشد وحاصل ترکیب هم مختلف باشد.

جواب : ما قبول داریم که می شود سواد وبیاض را به انحا مختلف ترکیب نماییم یعنی طرق ترکیب مختلف باشد وحاصل ترکیب هم مختلف باشد ولی اختلاف در نحوه ای ترکیب حاصلش فقط اختلاف درشدت وضعف است، نه اختلاف در نوع، درحالیکه انواع مختلف از رنگ داریم پس باید چیزی دیگری هم دخالت داشته باشد تا انواع مختلف از رنگ بوجود بیاید، و آن چیز ضوء است.

ص: ۱۸۴

خلاصه : اگر بیاض همان ضوء باشد، ترکیب سواد وبیاض رنگ های مختلف را نمی سازد پس باید چیزی دیگری هم در ترکیب دخالت داشته باشد تا رنگ های مختلف ساخته شود، وچون دخالت بیاض وسواد متفق علیه است آن چیز دیگر باید ضوء باشد؛ چرا که دخالت ضوء را هم همه قبول دارد ولی برخی ضوء را همان بیاض می داند که صحیح نیست.

اشکال سوّم : ملازمه بین مقدم وتالی استدلال شما تمام نیست؛ چراکه شما گفتید :

اگر فقط سیاهی وسفیدی باهم ترکیب شود (مقدم) باید فقط سفیدی از اجسام منعکس می شود (تالی)، در حلیکه رنگ های دیگر هم منعکس می شود، یعنی تالی باطل است. پس باید غیر از سیاهی وسفیدی چیزی دیگری هم درترکیب دخالت داشته باشد یعنی مقدم هم باطل است.

بیان ملازمه : سیاهی در انعکاس دخالت ندارد ولذا اگر فقط سیاهی وسفیدی ترکیب شود فقط سفیدی از اجسام منعکس خواهد شد.

اگر دقت نماییم می بینیم که این ملازمه تمام نیست؛ چرا که هرچند سیاهی به تنهایی انعکاس ندارد، ولی چنانچه با سفید ترکیب شود شفّاف می شود وانعکاس پیدا می کند، اگر مقدار کمی از سیاهی با سفیدی ترکیب شود شفافیت سیاهی زیاد می شود ورنگ زرد منعکس می شود، اگر مقدار بشتری از سیاهی با سفیدی ترکیب شود شفّافیت سیاهی خیل زیاد نخواهد بود ورنگ مثلاً سرخ از اجسام منعکس می شود وهکذا. پس ملازمه استدلال شما تمام نیست.

جواب : شیء که خودش به تنهایی منعکس می شود هرچه قوی ترباشد انعکاس آن هم قوی تر است وچنانچه ضعیف شود انعکاس آن هم ضعیف تر خواهدشد. سیاهی به تنهای اصلاً انعکاس ندارد، چگونه وقت که با ضدی خودش ترکیب می شود وضعیف تر می گردد انعکاس داشته باشد.

ص: ۱۸۵

بعبارت دیگر وقت چیزی اصلاً قابلیت انعکاس ندارد چگونه وقت که با ترکیب ضعیف تر می شود انعکاس داشته باشد؟

متن : ثم قال: الف _(مبتدا :) ودلاله هذین الوجهین (که ابن سینا اقامه نمود) علی (متعلق دلاله) انّ (اسم ان :) سبب اختلاف الالوان (خبران :) لا یجب ان یکون هو الترکیب من السواد و البیاض (خبر :) اظهر من دلالتهما (وجهین) علی انّ سبب البیاض لا یجب ان یکون مخالطه الهواء للأجزاء الشفافه ب _ مع انّ فی الملازمتین نظر الجواز (۱) ان یقع ترکب السواد و البیاض علی انحاء مختلفه (۲) و ان ینعکس السواد عند الاختلاط و الامتزاج و ان لم ینعکس عند الانفراد. انتهی »

و الجواب عن الاول : ان تقریر الوجهین بحیث لا یدلّ الا علی المطلوب، هو (تقریر) ان ترکب الالوان من السواد و البیاض امر ظاهر و متفق علیه فلو لم یکن البیاض الا الضوء لا امرا غیره لم یکن اختلاف طرق الترکیب. (وچون اختلاف طرق ترکیب وجود دارد، به دلیل وجود رنگ های مختلف، پس باید ضوء غیر از ضوء باشد)

و عن الثانی : انّه لا شک فی امکان اختلاف انحاء الترکیب من السواد و البیاض لکن فی الشدّه و الضعف و اختلاف الالوان لیس فی الشده و الضعف فقط. (بلکه اختلاف درنوع هم است واختلاف در نوع از نحوه ای ترکیب درست نمی شود، بلکه از اختلاف مایترکب درست می شود)

ص: ۱۸۶

و عن الثالث : انه لا معنی لعدم انعكاس السواد من الاسود عند الانفراد مع كونه اقوی جدّا و(عطف برعدم انعكاسه) انعكاسه (سواد) منه (اسود) عنـد الاختلاـط مع الغير لا سيّما مع الضـدّ (يعنی بياض). و هـذا معنی قول الشيـخ « وخصوصا هی (اجزاء سواد) ضعيفه منكسره ». (يعنی باغير مخلوط شده وضعيف)

اشكال فخر بر دو دليل ابن سينا درباره ای مغايرت ضوء ولون ۹۲/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اشكال فخر بر دو دليل ابن سينا درباره ای مغايرت ضوء ولون

ابن سـينا دو دليـل برمغـايرت ضوء ولون اقـامه نمود؛ يكی اينكه اگر ضوء غير از بيـاض نباشـد از سه راه كه برای تركيب سواد وبيـاض است فقـط يـک راه خواهـد بود وجز رنگ خاكستری رنگ ديگر پديـد نخواهـد آمـد، درحاليكه رنگ های متوسـط ديگری هم داريم پس بايـد راه دوّم سوّم هم وجود داشـته باشد واين درصورتی است كه لون غيراز ضوء باشد، وديگری اينكه اگر ضوء غير از بياض نباشد وفقط سياه وسـفيدی تركيب شوند فقط رنگ سـفيد منعكس می شود، وچون رنگ های ديگری هم از اجسام منعكس می شوند پس بايد چيزی ديگری هم دخالت داشته باشد وآن چيز ضوء است.

اشـكال فخررازی : شـما در هر دودليل سـعی نموديد كه مغايرت ضوء وبياض را اثبات نماييد وبگوييد كه ضوء هم در تركيب بيـاض وسواد دخـالت دارد تـا رنـگ های مختلف بوجود بيايـد، بعبارت ديگر شـما برای اينكه رنگ های مختلف بوجود بيايد ماتركب را مختلف نموديـد، درحاليكه می شود برای وجود رنگ های مختلف امور مختلف دخالت داشـته باشد امّا اينكه اين امور مختلف چيست مـا نمی دانيم؛ مثلاًـ انسـان كه چشـمش بيمار است رنگ سـفيد را به صورت های مختلف می بينـد، يعنی چشم بيمار يک رنگ را به صورت های مختلف می بينـد. پس می شود رنگ های مختلف در خارج نباشد ولی اموری وجود داشته باشد كه كيفيات موجود را به صورت های مختلف به نظر آورد؛ چنانكه در چشم بيمار چنين است.

ص: ۱۸۷

خلاصه : هيچ اشكال ندارد كه امور مختلف كه ما نمی دانيم چيست كيفيات را به صورت های مختلف به نظر آورد.

جواب : ابن سـينا می خواهـد قول كسـانی را باطل كنـد كه می گويـد ضوء همان بياض است، امّا اينكه رنگ های مختلف در خـارج وجود دارد ويـا در تخيـل مطلوب ابن سـينا نيست، بعبارت ديگر ابن سـينا می خواهـد ثابت كنـد كه رنگ های مختلف سبب شـان سواد وبياض وامر ديگری است كه ضوء باشـد، امّا اينكه اين رنگ های مختلف در خارج وجود دارد يا در خيال ما مطلوب ابن سينا نيست.

عدم تبدّل رنگ سـياه به رنگ های ديگر : قائل كه خصم بود می گويد سواد رنگ اصـلی است؛ چرا كه نمی شود رنگ سياه را تبديل نمود به رنگ های ديگر.

ابن سـينا : اينكه می گوييد رنگ سـياه را نمی شود مبدّل نمود به رنگ ديگر مراد تان چيست؟ آيا از طريق اسـتحاله نمی شود

مبدّل نمود ویا از طریق صبغ ورنگ نمودن؟

اگر مراد تـا این است که از طریق اسـتحاله تبـدیل سواد به رنـگ هـای دیگر ممکن نیست، این حرف شـما ادعـای بی اساسـی است؛ چرا که مـا مشاهـده می کنیم که انسان در جوانی رنگ مویش سـیاه است ووقت که پیر می شود مویش سـفید می شود؛ یعنی موی سیاه استحاله پیدا می کند به سفید.

اگر مراد شـما این است که از طریق صـبغ نمی شود رنگ سـیاه را مبـدل نمود به رنگ های دیگر، اوّلاً این بخاطر عـدم قابلیت رنگ سـیاه نیست، بلکه به این جهت است که رنگ سـفید توانایی غلبه ندارد، واگر رنگ سفید توانایی غلبه داشته باشد رنگ سیاه قابل صـبغ است. ثانیاً باید ببنیم که سـفیدی وسیاهی چگونه بر جسم وارد می شود، سیاهی وقت که بر جسم وارد می شود در آن نفوذ می کنـد، می چسپد و از آن جـدا نمی شود، ولی سـفید وقت که وارد جسم می شود در آن نفوذ نمی کند ونمی چسپد ولذا رنگ سفید نمی تواند رنگ سیاه را بپوشاند. وثالثاً ما قبول نداریم که صبغ اسود ممکن نیست، چرا که کاسه گران ونقاشان با سفید آب یعنی سرب سوخته وحیله های دیگر که نفوذ کننده در سواد است سواد را رنگ سفید می کنند.

ص: ۱۸۸

متن: واما اعتراض الامام علی هذین الوجهین (دو دلیل ابن سینا) : بانه یجوز ان یوجد هناک (درباب اختلاف الون) امور مختلفه لاجلها (امور مختلفه) یحسّ بالکیفیات المختلفه (یعنی ولو سفیدی وسیاهی ترکیب شده ولی امور مختلفه کیفیات مختلفه را به ذهن می آورد) و ان لم یکن لها (کیفیات مختلفه) وجود فی الحقیقه کما جاز ذلک فی اللون الواحد. (که چشم بیمار دریک رنگ کیفیات متعدد می بیند، یعنی کیفیت واحد را کیفیات متعدد می بیند)

فالجواب عنه : ان الغرض (غرض ابن سینا) ازاله و هم من توهم هذا الرأی (که بیاض حقیقت غیر از ضوء ندارد) علی تسلیم الالوان المختلفه مترکبه من السواد و البیاض سواء کانت متحققه او متخیله. ثم قال الشیخ : وامّا قولهم ان الاسود غیر قابل للون اخر فامّا ان یعنوه (قصد می کنند)(a) علی سبیل الاستحاله (b) او علی سبیل الصبغ.

فان عنوا علی سبیل الاستحاله فقد کذبوا و مما (یکی از چیزهای که آنها را تکذیب می کند) یکذبهم الشباب و الشیب (که شاب موی سیاه دارد ووقت که شیب وپیر می شود مویش سفید می گردد)

و ان عنوا علی سبیل الصبغ (۱) فذلک (سفید نشدنش) حال مجاوره (یعنی سفید ضعیف است) لا حال کیفیته (سواد)(۲) و لا یبعد ان یکون الشی ء المسوّد (شیء سیاه) لا یکون مسوّدا الا و فیه (سواد) قوّةٌ (نیروی) نافذةٌ (نفوذ کننده) متعلقه (چسپنده) قباضه (قبض کننده ای چشم) فیخالطه (شیء) و ینفذ (نفوذ می کند) و یلزم (رها نمی کند) و ان یکون ما هو موجود فی الاشیاء البیض بخلاف ذلک (نفوذ ولزوم ندارد) فی طبعه فلا یمکنه ان یغشی (بپوشاند) الاسود و یداخله و یلزمه (۳) علی انّ ذلک (تبدیل سواد به بیاض یعنی صبغ اسود) أیضا لیس مما لا یمکن فانه اذا احتیل بمثل الاسفیداج (سفید آب : سرب سوخته، سفیدی که کاسه گران، نقاشان ومرهم سازان درست می کنند) و غیره حیله ما حتی یغوص (فرو رود) و یتخلل السواد (در خلل سواد فرو رود) صبغه (سواد) ابیض

بررسی قول دوّم در باب لون ۹۲/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی قول دوّم در باب لون

ابن سینا دو قول عمده از مخالفین نقل کرد (ص۹۹_۱۰۰)؛ یکی اینکه بیاض وسواد ورنگ های دیگر وجود خاجی ندارد، بلکه بیاض از مخالطه ای هوا با اجسام شفّافه به تخیل می آید وهکذا رنک های دیگر از مخالطه ای هوا با اجسام شفّافه به خیال می آید، ودیگر اینکه همه ای اجسام ملون اند وما جسم شفّاف نداریم.

قول اوّل مورد بررسی قرار گرفت، در این جا به بررسی قول دوم می پر دازد ومی فرماید که بنابر قول این ها باید خلاء وجود داشته باشد وچون خلاء محال است قول این ها باطل است.

بیان مطلب : طبق این قول همه ای اجسام ملون اند وما جسم شفّاف نداریم، بلکه اجسام دارای روزنه اند که ما از وراء این روزنه ها اجسام را شفّاف می بینیم.

سوال : آیا این روزنه ها خالی از جسم اند ویا خالی از جسم نیستند، اگر خالی از جسم باشد لازم می آید خلاء که باطل است، واگر خالی از جسم نباشد این اجسام یا شفّاف اند، که خلاف مدعای این قائل است، ویا شفاف نیستند که لامحاله یا باید به شفّاف منتهی شود که خلاف قول قائل است و یا باید به خلاء منتهی شود که باطل است.

باتوجه به بطلان این دو مذهب می ماند قول محققین که می گویند الوان در خارج وجود دارد وحقیقی است.

سیاهی وسفیدی اطراف الوان اند : الوان در خارج وجود دارد ودارای دوطرف است که سیاهی وسفیدی باشند؛ چرا که بین سواد وبیاض غایت خلاف است و باید در طرف باشند ولی سایر الوان چون بین شان غایت خلاف نیستند در وسط اند.

ص: ۱۹۰

اصل درالوان : همان گونه که در جود الوان اختلاف است، چنانکه گذشت، در اینکه اصل در الوان کدام اند هم اختلاف وجود دارد.

محققین : اصل در الوان سواد اند وبقیه ای الوان از ترکیب این دو رنگ بوجود می آید.

برخی دیگر : اصل در الوان پنج تا است؛ سیاهی، سفیدی، سرخی، زردی وسبزی وبقیه ای رنگ ها از ترکیب این پنج تا بوجود می آید؛ چرا که اگر اجسام که این پنج رنگ را دارد اگر سابیده وپودر شود وباهم مخلوط شوند رنگ های دیگری بوجود می آید؛ مثلاـ اگر جسم که دارای رنگ زرد است پودر شود وباجسم که رنگ سبز دارد مخلوط شود رنگ آبی بوجود می آید.

مواقف : اینکه از ترکیب این پنج رنگ رنگ های دیگری بوجود می آید حرف درستی است ولی اینکه فقط از ترکیب همین پنج تا رنگ های دیگر بوجود بیاید و عامل دیگری ندارد قابل اثبات نیست، چه بسا که از طرق دیگر هم رنگ های بوجود باید. پس اینکه این پنج رنگ را رنگ اصلی بدانیم صحیح نیست. بلکه اگر بقیه ای رنگ ها فقط از ترکیب همین پنج رنگ درست می شد حرف این گروه قابل پذیرش بود، ولی تجربه خلاف این را می گوید.

تضاد سواد وبیاض : بین سواد وبیاض تضاد حقیقی وجود دارد؛ چرا که هر دو شرط تضاد حقیقی جمع است هم بین سواد وبیاض غایت خلاف است وهم در محل واحد جمع نمی شوند. بله اگر تنها قابل جمع در محل واحد نبودند بین شان تضاد مشهوری بود.

ص: ۱۹۱

ان قلت : از کجا می گویید سواد وبیاض در یک جا جمع نمی شود؛ مثلا رنگ خاکسترمایل به سرخی هم سیاه است وهم سفید. پس سیاهی وسفیدی در موضوع واحد جمع می شوند.

قلت : اوّلاً در خاکستری مایل به سرخی سیاهی وسفیدی جمع نشده است، بلکه سیاهی وسفیدی استحاله شده وتبدیل شده است به خاکستری مایل به سرخی، ثانیاً برفرض قبول کنیم که سیاهی وسفیدی استحاله نشده باشند، در رنگ خاکستری مایل به سرخی دو تا جسم سیاه وسفید مخلوط شده اند ورنگ خاکستری مایل به سرخی پدید آمده است. پس رنگ خاکستری مایل به سرخی از اختلاط دو جسم سیاه وسفید بوجود آمده است. وثالثاً برفرض بپذیریم که علاوه بر اختلاط اجسام الوان هم مختلط شده ورنگ قتمه پدید آمده است، ولی سیاهی وسفیدی در یک موضوع جمع نشده است بلکه هرکدام از سیاهی وسفیدی درجای خود اند ولی در کنار هم قرار گرفته اند وخاکستری مایل به سرخی دیده می شود، بعبارت دیگر سیاهی وسفیدی هردو در یک ذره اند ولی هرکدام دریک قسمت آن ذره پس اجتماع در موضوع واحد نیست.

متن : ثم قال : واما المذهب الثانی _ یعنی مذهب القوم الذین لا یقولون بالاشفاف اصلا _ فان ذلک المذهب لا یستقیم القول به (مذهب) الّا اذا فرض الخلاء موجودا و ذلک (مستلزم خلاء بودن) لان المسام (روزنه های که در جسم اند) التی یذکرونها (a) اما ان تکون مملوه من جسم (b) او تکون خالیه فان کانت مملوه من جسم فاما ان یکون ذلک الجسم یشفّ من غیر مسام او یکون له أیضا مساوم ینتهی لا محاله اما الی مشف لا مسام له و هذا خلاف قولهم و اما الی خلاء فیکون مذهبهم یقتضی وجود الخلاء.

ص: ۱۹۲

و طرفاه ـ ای طرفا اللون ـ السواد و البیاض و هما الاصل فی الالوان و ترکب البواقی منهما (سواد وبیاض) کما سیأتی. و قال قوم الاصل (اصل در الون) خمسه : السواد و البیاض و الحمره و الصفره و الخضره و یحصل البواقی (باقی رنگ های مثل ارغوانی، قتمه و...) بالترکیب من هذه الخمسه بدلیل أن الاجسام الملوّنه بالالوان الخمسه اذا اسحقت (ساییده شود) سحقا ناعما (خیلی ریز، نرم) ثم خلط بعضها ببعض (مثلا ذرات جسم زرد با ذرات جسم سبز) فانه یظهر منها الوان مختلفه بحسب مقادیر المختلطات (مثلاـ اگر ذرات جسم زرد کم باشد و ذرات جسم سبز زیاد آبی پُر رنگ پدید می آید)کما یشهد به الحسّ.

قال فی المواقف : « و الحق ان ذلک ـ ای ترکیب هذه الخمسه علی انحاء شتی ـ یحدث کیفیات فی الحسّ هی الوان المختلفه. وأمّا أن کلّ کیفیه لونیّه فهی من هذا القبیل (از اختلاط پنج تا) فشیءٌ لا سبیل الی الجزم به »

المتضادان تضادّا حقیقیا (تعلیل برای حقیقی بودن:) لکونهما فی غایه الخلاف (متفرع بر تضاد :) فلا یجوز اجتماعهما فی موضوع واحد. (تضاد حقیقی دوشرط دارد : ۱. بین متضادین غایت خلاف باشد ۲. قابل جمع در موضوع واحد نباشد، امّا تضاد مشهوری فقط به شرط دوّم نیاز دارد)

(جواب اشکال مقدر :) ولا یلزم (خبرمقدم) من ترکّب الالوان کالقتمه (متعلق ترکّب :) منهما (مبتدای موخر :) اجتماعهما (سواد وبیاض)(۱) لانّ ذلک (ترکّب) انّما یکون بالاستحاله (۲) او باختلاط الملونین لا باختلاط اللونین (۳) علی انّه لو فرض کونه باختلاط اللونین أیضا (علاوه بر اختلاط ملوّن ها) لا یلزم اجتماع جزء صغیر من احد اللونین مع جزء صغیر من الاخر فی المحلّ بل محلّ کل منهما جزء اخر من محل القتمه مثلا فتدبّر.

ص: ۱۹۳

رابطه ای لون وضوء ۹۲/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : رابطه ای لون وضوء

مسأله سوم بحث در احوال مبصرات است گفته شد که اوائل مبصرات دوتااست؛ یکی لون ودیگری ضوء ولذا مصنف گفته « ویتوقف ای اللو علی الثانی ».

سوال : آیا نور مُظهِر لون است ویا مُوجِد آن، بعبارت دیگر آیا جسم ملون لون دارد ووقت که نور تابید آشکار می شود ویا اینکه جسم ملون قوه ای لون را دارد که با تابیدن نور لون ایجاد می شود؟

خواجه : لون در جسم وجود دارد ووقت که نور می تابد لون ظاهر می شود، بعبارت دیگر ضؤ شرط ظهور لون است.

ابن سینا : جسم ملون قوه ای لون را دارد ووقت که نور تابید لون فعلیت پیدا می کند، بعبارت دیگر ضوء شرط وجود لون است.

متاخرین از حکما حرف ابن سینا را نپذیرفته وآنرا دور از واقعیت دانسته اند، امّا لاهیجی می فرماید کلام ابن سینا درو از واقعیت نیست، و بیان شیخ را از شفا نقل می کند.

بیان مطلب : اگر هوای رشن را شرط ظهور لون بدانیم معنایش این است که هوای تاریک ساتر لون است یعنی لون وجود دارد ولی هوای تاریک آنرا می پوشاند، امّا ابن سینا می گوید هوا نه روشن است ونه تاریک، هوا شفّاف است واگر لون را نمی بینیم بخاطر این است که لون وجود ندارد نه اینکه هوا ساتر باشد. پس ابن سینا ساتر بودن ظلمت را قبول نمی کند، بلکه اصلاً هوای تاریک را قبول نمی کند، چه رسد به ساتر بودن آن.

ص: ۱۹۴

بیان شیخ درشفا : جسم به دو قسم تقسیم می شود :

الف) جسم که حاجب تاثیر ضوء نیست بلکه می گذارد که ضوء مُضی به مقابل آن برسد؛ مثل آب وهوا که نور را عبور می دهند، به چنین اجسام می گویند شفّاف.

ب) جسم که حاجب تاثیر ضوء است ونمی گذارد ضوء مُضی به مقابل آن برسد؛ مثل دیوارد که نمی گذارد ضوء مُضی به مقابل آن برسد، چنین جسمی خود به دو قسم تقسیم می شود :

۱. جسم حاجب که خودش دیده می شود؛ یعنی نیاز به مُضی نیست، بلکه چنانچه واسطه ای شفّاف وجود داشته باشد این جسم دیده می شود مثل شمس ونار، به این اجسام مُضی اطلاق می شود.

۲. جسم حاجب که خودش دیده نمی شود، بلکه برا دیده شدن اولاً باید مُضی وجود داشته باشد وثانیاً واسطه ای شفّاف؛ مثل دیوار و... به این اجسام گفته می شود ملون.

بیان چند نکته :

نکته ای اوّل : قابل نور جسمی است که نور را منعکس می کند، نه جسم که نور را عبور می دهد.

نکته ای دوّم : در رویت شرط است که بین مُضی وقابل نور واسطه ای شفّاف وجود داشته، در غیر این صورت رؤیت صورت نمی گیرد مثلا در خلاء دیدن ممکن نیست.

نکته ای سوّم : قدما معتقد اند که شعاع از خورشید ساطع نمی شود، بلکه وقت که متوسط شفّاف بین خورشید و جسم قابل باشد شعاع پدید می آید.

نکته ای چهارم : نار اصلی وخالص شفّاف است، می گذارد ورائش دیده شود ولی نار این جا شفّاف نیست.

ص: ۱۹۵

باتوجه به اقسام اجسام ونکات که بیان شد به بیان ضوء ولون می پردازیم :

ضوء : کیفیت جسمی است که اوّلا حاجب باشد، ثانیاً براری رؤیت محتاج باشد به واسطه ای شفّاف.

لون : کیفیت جسمی است که اوّلاً ـ حاجب باشد و ثانیا برای رویت محتاج باشد به مُضیء وثالثاً برای رویت محتاج باشد به واسطه ای شفّاف.

مدعای ابن سینا : لون در خارج بواسطه ای نورحادث می شود.

بیان مطلب : نور وقت که به جسم قابل برسد سواد، بیاض و... در آن حادث می شود، امّا اگر نور نباشد فقط تاریکی وجود دارد، وجسم که نور به آن نرسد بالقوه ملّون است. ولون بالفعل که سواد، بیاض و... باشد وقت پدید می آید که نور بتابد.

متن : ویتوقف ای اللون علی الثانی ای الضوء فی الادراک (متعلق یتوقف) لا ـ فی الوجود خلافا للشیخ و غیره من الحکماء (حکمای قدیم) فانهم (حکما) ذهبوا الی اشتراط اللون بالضوء فی الوجود فلا لون عندهم حیث لا ضوء فاذا وجد الضوء وجد اللون.

و المتاخرون استبعدوا ذلک (حرف شیخ) فجعلوا الضوء شرطا لرؤیه الالوان لا لوجودها بل هو (قول متاخرین که ضوء شرط رؤیت لون است) المشهور عند الجمهور (توده ای مردم، متکلمین، جمهور فلاسفه ای متاخر) علی ما فی المواقف.

و عندی ان الاستبعاد مرتفع و المطلوب (دخالت ضوء در وجود لون) واضح بما قال الشیخ فی الشفا : إن الاجسام علی قسمین (الف) جسمٌ لیس من شانه ان یحجب تاثیر المُضی ء فی (قابل نور جسمی است که نور را منعکس می کند :) قابل النور (مثال برا جسم :) کالهواء و الماء و هو (جسم) الشفاف (ب) وجسمٌ من شانه هذا الحجب (حجاب تأثیر مُضی درقابل لون) کالجبل و الجدار و الشی ء الّذی من شانه هذا الحجب (۱) فمنه (بعض از اشیاء که حاجب اند) ما من شانه ان یری من غیر حاجه الی حضور شی ء اخر بعد وجود المتوسّط (واسطه ای بین مُضی وقابل نور) الشفاف و هذا هو المضی ء کالشمس و النّار، (مبتدا :) مثله (شیء یعنی مُضی) غیر شفاف (خبر) بل هو (شیء) حاجب عن ادراک ما وراءه (۲) و منه (بعض از اشیاء که حاجب اند) ما یحتاج الی حضور شی ء اخر (یعنی نور) یجعله (ضمیرفاعلی : شیء اخر، ضمیرمفعولی : ما) بصفه (صفت مرئی) و هذا هو الملوّن. فالضوء کیفیه القسم الاوّل (قسم اول از دو قسم که برای حاجب ذکرکردیم؛ یعنی مُضیء) من حیث هو کذلک (یعنی من شأنه ان یری من غیر حاجه ...، بعبارت دیگر حاجب است اولاً، محتاج به متوسط شفّاف است ثانیا و محتاج به مُضی نیست ثالثاً) و اللون کیفیه القسم الثانی (قسم ثانی از دو قسم حاجب یعنی ملون) من حیث هو کذلک (یعنی یحتاج إلی حضور شیء اخر ... ، بعبارت دیگر حاجب است اوّلا، محتاج به مُضی است ثانیا و محتاج به متوسط شفّاف است ثالثاً) فان (تعلیل من حیث هو کذلک) الجدار لا یمکن المضی ء (یعنی اجازه نمی دهد) ان یُنیرَ شیئا خلفه (جدار) و لا هو (جدار) بنفسه ممیز فهو الجسم الملون بالقوّه.

(بیان اینکه لون در خارج بواسطه ای نورحادث می شود :) و اللون بالفعل (قید لون) انّما یحدث بسبب النّور فان النّور اذا وقع علی جرم مـا حـدث فیه بیـاض بالفعـل او سواد او خضـره او غیر ذلـک. فان لم یکن (تامه/ نور) کان مظلماً فقط (یعنی ظلمت است نه اینکه سیاهی وجود داشته باشد) لکنّه (جسم که نور بر آن وارد نشده) بالقوه ملوّن (قید بالقوه ملون :) ان عنینا باللون بالفعل هذا الّذی هو بیاض و سواد و حمره و صـفره و ما اشـبه ذلک (یعنی اگر مراد لون سواد، بیاض و... باشد، امّا اگر مراد از لون استعداد وقوه باشد دیگر بالقوه ملون نیست بلکه بالفعل ملون است)

اثبات عدم وجود رنک در خارج ۹۲/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اثبات عدم وجود رنک در خارج

بحث در این داشتیم که آیا رنگ بالفعل موجود انـد ونور آن را ظاهر می کند ویا اینکه موجود بالقوه است ونور آن را حادث می کنـد. خواجه معتقـد است که رنـگ موجود بالفعـل است ونور فقـط آن را ظاهر می کنـد ولی ابن سـینا می گویـد رنگ موجود بالقوه است ونور آن را مجود می کند، لاهیجی پیرو ابن سینا است ولذا تفصیلات ایشان را می آورد.

ابن سـینا برای اینکه بیان کند لون وجود ندارد ابتدا اجسام را به سه قسم شـفّاف، مضی وملون تقسیم می کند، آنگاه هریک از ضوء ولون را تعریف می کند وبعد مدعای خودش را بیان می کند وبه اثبات آن می پردازد.

ص: ۱۹۷

مدعای ابن سینا : لون درخارج وجود ندارد بلکه بواسطه ای نورحادث می شود.

ابن سـینا در ابتدا لون را سواد، بیاض و... می داند و بعد می گوید شاید بعضی اطلاق کند سواد، بیاض و... را به استعداد سواد واستعداد بیاض و شاید سواد بیاض و... به اشتراک لفظی اطلاق شود به سواد وبیاض بالفعل واستعداد سواد وبیاض.

اسـتدلال : اگر سواد سواد بالفعل باشد وبیاض بیاض بالفعل باشد باید بنحوی باشد که دیده شود جرا که رنک عبارت است از کیفیت که دیـده می شود. وسواد وبیـاض در تـایکی دیـده نمی شود بس در تایکی سواد وبیاض بالفعل نیست. اما در روشـنی سـواد بالفعـل وبیـاض بالفعـل است دیـده می شود بنـابر این نور در وجود سواد وبیـاض دخـالت دارد جرا که تفـاوت تـاریکی وروشـنی در وجود وعـدم وجود نور است . خلاصه اگر رنگ وجود داشـته باشـد باید دیده شود، و در تایکی رنک دیده نمی شود بس وجود ندارد.

ان قلت : درتاریکی هم رنک در خارج وجود دارد واینکه دیده نمی شود بخاطر مانع است یعنی هوای مطلم ساتر است.

قلت : هوا نمی تواند مانع باشد به دو دلیل یکی دلیل منطقی ودیکری دلیل تجربی.

دلیـل اول : بین ظلمت ونور عـدم وملکه است یعنی ظلمت به جای اطلاق می شود که قابلیت نور باشـد ولی نور وجود نداشـته

باشد وهوا مستیر نیست بخاطر اینکه نور را منعکس نمی کند بلکه انرا عبور می دهد ومستنیر ان است که نور منعکس کند بس هوا مســتنیر نیست ودر نتیجه مطلم هم نیست جرا که مظسـلم ان است که بتواند مســتنر باشد یعنی قابلیت نور را داشته باشد ولی نور رانداشته باشد وهوا مستیر نیست.

ص: ۱۹۸

دلیـل دوم : انسـان که در درون غـار است جنانجه غار روزنه ای داشـته باشـد ودر بیرون غار شخصـی باشـد می توانـد ازروزنه شخص بیرون را ببینـد در حالیکه بین این دو شـخص دوقطعه هوا فاصـله است یکی هوای هوای که در در درون غار است ودر ظـاهر تاریـک است ودیکری هوای که بیرون غار است ودر ظاهر روشن است. بس هوا نمی توانـد مانع دیـدن شود. نمی تواند وجود داشته باشد.

متن : و لاـ یکون البیـاضُ بیاضـا (بیـاض بالفعل) و الحمرهُ حمره (حمره ای بالفعل) الاّ ان یکون علی الجهه التی نراها (یعنی مگر اینکه به حیث باشد که دیده شود) و لا تکون علی هذه الصفه (جهه التی نراها) الا ان یکون مستنیره (صاحب نور).

فلاـ تظنن ان البیـاض علی الجهه التی نراهـا و الحمره و غیر ذلـک (بحث که می بینیم شان) یکون موجودا بالفعل فی الأجسام لکن الهواء المظلم یعوق عن ابصـاره (تعلیـل برای لایظن :) فان الهواء نفسه لا یکون مظلما انّما المظلم هو الّـذی هو المسـتنیر (یعنی مظلم آن است که مسـتنیر باشـد وهوا مسـتنیر نیست. پس هوا مظلم نیست، بعبارت دیگر چیزی که مسـتنیر است می تواند مظلم باشد وقت که نور به آن نرسد؛ چراکه رابطه ای مظلم ومستنیر را بطه عدم وملکه است)

(بیان رابطه ای عدم وملکه :) و بالجمله فان الظلمه عدم الضوء (نور) فی ما من شانه ان یستنیر و هو (مستنیر) الشی ء الّذی قد یری (گاهی دیـده می شود یعنی بانور)، فالنور یری و ما یکون فیه النور (یعنی ملون) یری و الشـفاف لا تری البته (پس نمی تواند مظلم باشد)، فالظلمه هی فی محل الاستناره (یعنی وقت که نور را برداریم ظلمت است).

ص: ۱۹۹

و ما يظنّ (مبتدا) انّ هناک ألوانا لکنها مستوره (خبر:) ليس بشي ء، (تعليل براى ليس بشى :) فان الهواء لا يستر (يعنى ساتر نيست) و ان کان (هوا) على الصّفه (صفت عدم حضور نور) التى ترى مظلما (نه اينکه مظلم باشد) اذا کانت الالوان بالفعل تامل

بيان ابن سينا بر عدم وجود لون ۹۲/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بيان ابن سينا بر عدم وجود لون

بحث در اين داشتيم که رنگ در خارج موجود است وبا تابش نور فقط ظاهر مى شود ويا اينکه رنگ در خارج وجود ندارد وباتابش نور حادث مى شود، خواجه قول اوّل را مى پذيرد وابن سينا معتقد به قول اوّل است، لاهيجى هم پيرو ابن سينا است وبراى اينکه مدعاى شان ثابت شود کلام ابن سينا را مى آورد.

ابن سينا اجسام را به شفاف، مضى وملون تقسيم مى کند ومى گويد جسم در صورت داراى لون است که نور بر آن بتابد، بعبارت بهتر رنگ وقت پديد مى آيد که نور بر جسم بتابد.

دليل : اگر جسم ملون باشد بايد در تاريکى هم ديده شود، چرا که لون عبارت است از سواد، بياض و... وسواد عبارت است از لون قابض بصر. پس در تعريف سواد مبصر بودن اخذ شده است چنانکه بقيه اى الوان هم چنين اند. بنابر اين اگر جسم لون داشته باشد ودر تاريکى ديده نشود بايد بخاطر مانعى باشد که بنظر خصم آن مانع هواى مظلم است. امّا هوا نمى تواند مانع باشد چرا که هواى نمى تواند مظلم باشد. پس مانع وجود ندارد واگر جسم درتاريکى ديده نمى شود بخاطر اين است که رنگ وجود ندارد و باتابش نور لون پديد مى آيد.

ص: ۲۰۰

در اين استدلال آنچه که مهم است اثبات مظلم نبودن هوا است، که به دو بيان به اثبات آن مى پر دازد.

بيان اوّل : ظلمت درجاى است که قابليت استناره باشد ولى نور نباشد؛ چرا که بين ظلمت ونور عدم وملکه است ولذا اگر در جاى استناره صدق نکند ظلمت هم صدق نمى کند. وبر هوا مستنير صدق نمى کند؛ چرا که هوا شفّاف است نور را عبور مى دهد ومستنير آن است که نور را منعکس نمايد. پس هوا نمى تواند مظلم باشد، ودر نتيجه در تاريکى جسم که تاريک است بخاطر ظلمت آن است نه بجهت لون سياهش.

بيان دوّم : اگر شخصى در درون غار باشد ودر غار روزنه اى وجود داشته باشد آن شخص شخص ديگر را که در بيرون غار است مى بيند، در حاليکه بين اين دو شخص دو قطعه هوا فاصله است يکى هواى که دردرون غار است وبنظر مظلم مى رسد وديگرى هواى که خارج از غار است وبنظر مستنير مى رسد ولى هيچ کدام مانع رؤيت شخص بيرون غار نيست، نه هواى که در درون غار است ونه هواى که در بيرون غار است، وبلکه هوا از آنجاى که شفّاف است درحالت در رؤيت دارد؛ چرا که

شرط رؤیت واسطه شدن شفّاف بین باصر ومبصر است.

بیا اینکه ظلمت نمی توان مانع دیدن لون باشد :

ظلمت حالتی است که در آن حالت ما شیء را که قابل استناره است نمی بینیم، بعبارت یگر شیء که قابل استناره است ولی مستنیر نشد برای آن ظلمت حاصل است. پس ظلمت عبارت است عدم استناره در جای که قابلیت استناره است. به بیان سوّم ظلمت نبود نور است نه اینکه ظلمت در خارج وجود داشته باشد؛ مثلاً وقت که ما چشم خود را می بندیم فکر می کنیم که در چشم ما تاریکی پخش شده است در حالیکه تاریکی در چشم ما وجود ندارد، ظلمت تخیل ما است، همین طوردرخارج ظلمت وجود ندارد. پس ظلمت نمی تواند ساتر ومانع باشد چرا که ساتر چیزی است که وجود داشته باشد. بنابراین اگر ما در تایکی لون را نمی بینیم لون بالفعل وجود ندارد، بله اگر استعداد لون را لون بنامیم لون در خارج است یعنی استعداد لون درخارج است، البته در این صورت اطلاق لون بر لون بالفعل واستعداد لون به اشترک لفظی خواهد بود.

ص: ۲۰۱

متن : تامل (فرض کن) کونک (بودن خودت را) فی غار و فیه (غار) هواء کله علی الصفه التی (توگمان می کنی که هوا تاریک است :) تظنه انت مظلما فاذا وقع النور فی جسم خارجٍ موضوعٍ (قرار داده شده) فی الهواء الّذی تحسبه (توگمان می کنی) نیّرا فانک تراه و لا یضرّک الهواء المظلم الواقف بینه (جسم) و بینک بل الهواء عندک فی الحالین (درحال که همراه ظلمت است نه مظلم ودرحال که همراه مستنیر است نه مستنیر) کانّه (هوا) لیس بشی ء و امّا الظلمه فهی حال ان لا تری شیئا (حالت عدم رویت چیزی است) و هو (حال ظلمت) ان لا یکون الکیفیات التی، اذا کانت موجوده (درنسخه ای شفا وجود ندارد که ترجیح دارد/ باتوجه به این نسخه باید صارت غیرمستنیره را در تقدیر بگیریم)، فی الاجرام التی لا یشف (یعنی در اجرا غیر شفاف)(مربوط به لاتکون :) صارت مستنیره، فهی (اجرام) مظلمه فلا تراها (اجرام) و لا تری الهواء (چون شفاف است) فیتخیل لک (به خیال تومی رسد) ما یتخیّل لک لو غمضت العینین و سترتهما (غمض یعنی پوشاندن وستر یعنی کاملا بپوشاند بنحوی که هیچ راه وروزنه ای به خارج نباشد)(فای تفسیریه : تفسیرتخیل لک لو... :) فیتخیل لک (به خیال تومی رسد) ظلمهٌ مبثوثه (پخش شده، پراکنده است) تراها (وتو آن ظلمت را می بینی).

ص: ۲۰۲

فـالجسم الّـذی هو من شانه ان یری لونه (یعنی ملون است) اذا کان غیر مسـتنیر کان مظلما و لم یکن فیه بالحقیقه لون بالفعل (یعنی تـاریکی که مـا می بینیم در حقیقت لون نیست، اسـتعداد لون است ولی لون بالفعـل نیست). لکنّه ان سـمّی انسانٌ (فاعل سمّی) الاسـتعدادات المختلفه (مفعول اوّل سـمّی) التی یکون فی الاجسام التی اذا اسـتنارت صارت واحد منها (اسـتعدادات الشـی ء الّذی یراه (ها مفعول اوّل) بیاضا (مفعول دوم یرا) و(عطف بر ها یعنی ضـمیر منفصل) الاخرَ (مفعول اوّل) حمرةً (مفعول دوم ترا) ألوانـا (مفعول دوم سـمّی) فله (جواب ان) ذلـک (حق دارد) الاّـ انّه (این اطلاـق) یکون باشتراک الاسم. هذا خلاصه ما فی الشفاء ».

و قـد یحصل منه (بـدست می آیـد از کلام ابن سـینا) : انا لا نری اللون فی الظلمه فـذلک (ندیدن)(۱) اما لعـدمه (لون) فی نفسه (۲) واما لوجود عائق عن رؤیته و لا عائق هناک (درظلمت) بالفرض سوی الهواء المظلم و هو (هوا) لا یصـلح عائقا فان الجـالس فی غـارٍ مظلمٍ یری من فی الخارج مع کون الهواء الّـذی بینهما مظلما، فهو (عـدم رویت لون) لعـدمه فی نفسه (یعنی وجود نداشتن خود لون است) و هو المطلوب

اعتراض متاخرین بر ابن سینا ۹۲/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اعتراض متاخرین بر ابن سینا

ص: ۲۰۳

بحـث که مطرح شـد این بـود که در تـاریکی لـون موجـود است ودیـده نمی شـود وبـا آمـدن نـور ظـاهر می شـود، ویـا اینکه درتـاریکی لون موجود نیست و بـا آمـدن نور حـادث می شود، بعبـارت دیگر نور شـرط ظهور لون است ویـا شـرط وجود لون است. ابن سینا معتقد است که در تاریکی لون وجود ندارد ونورشرط وجود لون است ولی خواجه ومتاخرین می گویند که در تاریکی لون وجود دارد ونور شرط ظهور آن است.

اعتراض متـاخرین بر ابن سـینا : اینکه در تـاریکی لون دیـده نمی شود یا به این جهت است که لون وجود نـدارد ویا بخاطر این است که شـرط رویت آن وجود نـدارد، پس برای دیده نشدن لون در تاریکی دو احتمال است بنابراین از عدم رویت لون نمی توانیم نتیجه بگیریم که لون در تاریکی وجود ندارد، بلکه بخاطر این است که شـرط رویت لون در تاریکی وجود ندارد یا حد اقل احتمال می دهیم که دیده نشدن لون در تاریکی بخاطر این است که شرط رویت آن وجود ندارد.

جـواب لاـهیجی : معنـای اینکه نورتـاثیر برلـون دارد این است که تـابش نور بـاعث وجود لون است، نه اینکه بـاعث ظهور آن بشود، بعبارت دیگر نور شرط وجود لون است نه شرط ظهور آن. (تکرار مدعا)

بیان مطلب : اینکه معترض مـدعی است عـدم رویت لون بخاطر فقدان شـرط رویت است وآن شـرط عبارت است از تابش نور که باعث ظهور وانکشاف لون می شود، وجهی ندارد؛ چرا که ظهور لون برای حس به یکی از دومعنا است :

۱. ظهور لون برای حس بمعنای رفع ساترو حایل باشد، یعنی تابش نور باعث شود که مانع وساتر رفع شود ودر نتیجه چشم لون را ببیند. این معنا صحیح نیست چرا که در تاریکی اگر مانعی وجود داشته باشد ظلمت است وقبلاً ـ بیان نمودیم که ظلمت وجود ندارد؛ چرا که در تاریکی واسطه بین چشم وجسم ملون فقط هوا است وبیان نمودیم که هوا نمی تواند مظلم باشد؛ چرا که هوا شفّاف است وشفّاف نور را عبور می دهد نه انیکه منعکس نماید ومظلم چیزی است که بتواند نور را منعکس نماید.

تذکر : دراین فرض لاهیجی شرط را به عدم المانع بر می گرداند وجواب می دهد، بخاطر اینکه قبلاً عدم المانع را ثابت نموده است وارجاع شرط به عدم المانع صحیح است چنانکه عدم شرط به مانع بر می گردد .

۲. ظهور لون برای حس بمعنای مدرک شدن لون برای حس باشد، که تابش نور باعث شود چشم ما مدرک شود؛ چرا که چشم ما برای دیدن نیاز به نور دارد ووقت که نور بتابد چشم ما توانایی دیدن را پیدا می کند.

این معنا هم برای ظهور لون صحیح نیست؛ چرا که هرچند چشم ما برای دیدن نیاز به نور دارد، ولی نور که در چشم ما است کافی است برای دیدن و نور دیگر برای باصر شدن چشم ما نیاز نیست.

ان قلت : قبول نمی کنیم که نور چشم کافی باشد برای ظاهر شدن لون؛ چرا که برای ظاهر شدن احاطه لازم است.

ص: ۲۰۵

قلت : احاطه نور برای رویت لازم نیست، بلکه همین که نور به مرئی برسد کافی است وچشم این قدر نور دارد.

خلاصه : درصورت که اولاً مرئی وجود بالفعل داشته باشد، ثانیاً چشم هم سالم باشد وثالثا حائل هم وجود نداشته چشم می بیند ودیگر نیاز به ضوء نیست واگر چشم درتاریکی نمی بیند باید ببنیم که کدام یک از شرائط وجود ندارد. قبلًا ثابت نمودیم که حائل وجود ندارد وچشم هم بنابرفرض سالم است. پس باید نور بالفعل وجود ندارد ووقت که نور می تابد رنگ بالفعل می شود.

لاهیجی : این مقام سخت است چرا که ما چیزی را باطل می کنیم که اتفاق بر صحت آن وجود دارد بلکه ادعای بداهت برصحتش شده است وچیزی را اثبات می کنیم که اتفاق بر بطلان آن است وبلکه ادعای بداهت بطلانش شده است.

متن : و اعترض المتاخرون (متعلق اعترض :) علیه (شیخ) : بان عدم الرؤیه (لون درتاریکی) لعلّه لفقدان شرطها (رؤیت) و هو (شرط) احاطه الضوء بالمرئی فلا یدلّ (عدم رؤیت) علی المطلوب (وجودنداشتن لون).

(بیان انیکه ظلمت ساتر نیست :) وانت اذا اجدت التأمل (نیکوتأمل کنی) و جردته (برهنه کنی تأمل خود را) عن اغشیته التوهم و التخیّل امکنک ان تعرف أن ظنّ کون اللون الموجود (متعلق موجود :) بالفعل (متعلق موجود :) فی الظلمه (خبر کون :) غیر مرئی لکونه مستورا بالظلمه (متعلق ظنّ :) له (خبر أن :) وجه تخیلی (یعنی اگر ظلمت را موجود تخیل نکنیم نمی توانیم بگوییم ساتر است).

(بیـان انیکه نورشـرط رؤیت لـون نیست بلکه شـرط وجـود لـون است :) و امـا ظن کـونه (لـون) غیر مرئی مع وجوده (لون) بالفعـل و(عطف بر وجود) سـلامه الحـاسّه و عـدم الحائـل (تعلیـل برای غیر مرئی بودن :) لکونه محتاجـا الی احاطه الضوئیه (جواب امـا :) فلاـ معنی له (ظن). و ایّ دخـل یمکن ان یکون لاحـاطه الضوء بـاللون فی کونه مرئیا سوی جعله (ضـمیرفاعلی : ضوء. ضـمیرمفعولی : لون) موجودا بالفعـل و مـا یتبادر الی الاوهام من ان الضوء یجعل اللون الموجود ظاهرا للحسّ و منکشـفا عنـده فلاـ وجه له اذ الظهور و الانکشـاف لا معنی لهما (ظهور وانکشاف) الا ارتفاع الحائل فبناء هـذا التبادر انما هو علی توهم کون الظلمه امرا وجودیّا عائقا عن الرؤیه و قد عرفت بطلانه.

ولـو اریـد بظهورهـا (لون) للحسّ کونه (لون) مـدرکا له (حس) فالشـعاع البصـری مسـتقل فی سـببیّه ذلـک (ادراک) و لا یحتاج الی انضمام الضوء إلیه (شعاع بصری).

و لو فرض احتیاجه (شعاع بصری) الی ذلک (انضمام ضوء) لم یکن لاشتراط احاطته بالمرئی وجه البته.

فهذا ما عندی فی هذا المقام العویص (سـخت) الّذی قد اطبق المتاخرون علی بطلانه حتی ألحقه بعضـهم بالضـروریات. وظنّی انک بعد الاطلاع علی ما نبّهناک علیه لست فی ارتیاب ممّا ذهب إلیه مثل الشیخ و غیره من اجله الحکماء (حکمای متقدم)

ص: ۲۰۷

استدلال ابن هیثم برحدوث لون بواسطه ای ضوء ۹۲/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : استدلال ابن هیثم برحدوث لون بواسطه ای ضوء

بحث در این داشتیم که آیا ضوء مظهر لون است ویا اینکه ضوء مُوجِد لون است، بعبارت دیگر آیا در تاریکی لون موجود است وضوء مُظهر آن است ویا انیکه در تاریکی لون موجود نیست وضوء مُوجِد آن است.

ابن سینا معتقد است که لون موجود نیست و ضوء موجِد آن است ابن هیثم با ابن سینا هم عقیده است وبرای اثبات این مطلب استدلالی دارد که مورد قبول بسیاری از علما است.

استدلال ابن هیثم : بین شدت وضعف ضوء با شدّت وضعف لون رابطه ای مستقیم وجود دارد؛ یعنی هرگاه ضوء شدید شود لون هم ضعیف می شود وهرگاه ضوء ضعیف گردد لون هم ضعیف هم می شود، وهرطبقه ودرجه ای ضوء شرط مرتبه ودرجه ای از لون است وهرگاه مراتب ضوء منتفی شود مراتب وطبقات لون منتفی شود، از این جا حدس می زنیم که هرگاه طبقات ومراتب ضوء منتفی شود لون بطور کلی منتفی می شود.

محقق شریف دومطلب راجع به بیان ابن هیثم دارد؛ یکی توجیه ابن گفته ای ابن هیثم که ما از انتفاء مراتب ضوء حدس می زنیم که بطور کلی لون وجود نداشته باشد، نه اینکه علم پیدا کنیم، ودیگری اشکال بر استدلال ابن هیثم.

محقق شریف : اینکه ابن هیثم گفته از انتفاء مراتب ضوء حدس می زنیم که بطور کلی لون منتفی شود، نه اینکه علم داشته باشیم، شاید به جهات ذیل باشد.

ص: ۲۰۸

احتمال اوّل : اگر مرتبه ای از ضوء منتفی شود مرتبه ای از لون هم منتفی می شود، ولی انتفاء لون شاید بخاطر این باشد که انتفاء ضوء همراه بوده باچیز دیگر ولذا با انتفاء آن همراه مرتبه از لون منتفی شده است به همین خاطر نمی توانیم بصورت یقینی نمی توانیم بگوییم با انتفاء همه ای مراتب ضوء لون بطور کلی منتفی می شود.

احتمال دوّم : احتمال دارد که الوان درجات وطبقات داشته باشد وبرخی از درجات وطبقات آن وجودش به ضوء احتیاج داشته باشد، امّا درجات ومراتب دیگر از لون وجودش احتیاج به ضوء نداشته باشد، در عالم طبیعت شاهد زیادی برای این مطلب است مثلاً ـ مزاج که در مرکب پدید می آید یا مزاج معدن است، یا مزاج نبات، یا مزاج حیوان ویا مزاج انسان، مزاج اگر دریک حد از لطافت باشد نفس حیوانی به مرکب تعلق می گیرد، اگر لطافت مزاج کمتر از آن حد باشد نبات ویا معدن بوجود می آید واگر لطافت مزاج زیاد تر از آن حد معین باشد نفس انسان به مرکب داده می شود، توجه داریم که معدن یا مزاج معدنی که عرض عریض دارد به نفس نیاز ندارد، ولی مزاج نباتی، حیوانی وانسانی بیاز به نفس نباتی، حیوانی وانسانی دارد. پس می شود مراتب از یک شی به چیزی که سایر مراتب آن نیاز دارد نیاز نداشته باشد.

اشکال محقق شریف بر ابن هیثم : این استدلال شما نشان می دهد که مراتب رؤیت لون وابسته به ضوء است، به این نحو که اگر ضوء شدید شود رؤیت لون شدید دیده می شود، نه خود لون واگر ضوء خفیف شود رؤیت لون ضعیف می شود، نه خود لون. پس رابطه ای مستقیم بین ضوء ولون نیست، بلکه رابطه ای مستقیم بین ضوء ورؤیت لون است، بعبارت بهتر رابطه ای مستقیم بین شدت وضعف ضوء با خفا وجلای رؤیت است.

ص: ۲۰۹

لاهیجی : محقق شریف دوتا توجیه که برای حدس مطرح درکلام ابن هیثم بیان نمود توجیهات خوبی است، امّا اعتراض محقق شریف بر ابن هیثم وارد نیست؛ چرا که در اعتراض می گوید جلا وخفای رؤیت بستگی به شدت وضعف ضوء دارد، وجلای رؤیت درصورتی است که پرده ای ضعیف از ظلمت روی لون باشد وخفای رؤیت در حالی است که پرده ای شدید از ظلمت روی لون باشد. پس محقق شریف در اعتراضش ظلمت را در رؤیت دخالت می دهد درحالی که ما گفتیم ظلمت وجود ندارد.

نقش ظلمت در رؤیت :

قبلاً ـ قول کسانی را مطرح نمودیم که ظلمت را ساتر می دانستند ولی حالا قول کسانی را مطرح می کنیم که ظلمت را شرط رؤیت بعض اشیاء می دانند، مثلاً کرم شب تاب روز دیده نمی شود، یا آتش که در دور روشن است و همین طور کواکب در روز دیده نمی شود بلکه باید ظلمت شب باشد تا دیده شود. پس رؤیت این چنین اشیاء بستگی به ظلمت دارد، بعبارت دیگر ظلمت شرط رؤیت است منتها شرط رؤیت بعض اشیاء.

لاهیجی : دیده شدن اشیاء مذکور در تاریکی ودیده نشدن شان در روز وابسته ومشروط به ظلمت نیست، بلکه به توانایی وعدم توانایی چشم بستگی دارد؛ چرا که در روز نورخشید که قوی است به چشم انسان می رسد وچشم از نور قوی منفعل می شود ولذا دیگر از نور ضعیف منفعل نمی شود، ولی در شب چون چشم از نور قوی منفعل نشده است می تواند می تواند از نورضعیف منفعل شود. پس ظلمت شرط رؤیت نیست بلکه شرط رؤیت توانایی چشم است.

مثـال : ذرات ریز که در هـوا پخش است وبه آن هبـا گفته می شـود وقت که نورخورشـید مسـتقیم می تابـد چشم از نـور قوی منفعل می شود ولـذا هبا را نمی بینـد ولی وقت که نور خورشـید از روزنه بتابد چشم از نورقوی منفعل نشده است ولذا هباء را می بیند.

توجه داریم که در این مثال ظلمت خالت در رؤیت نـدارد، در هردوحالت ظلمت وجود ندارد، آنچه که در این دو حالت تغییر نموده تابش نور است که در حالت اوّل مسـتقیم می تابد ودر حالت دوّم غیر مستقیم ودر نتیجه در حالت اوّل چشم از نور قوی منفعـل می شـود و چشم هنگـام که از نور قوی منفعـل شـد نمی توانـد از نور ضـعیف منفعـل شود، امّـا در حـالت دوّم نور غیر مستقیم می تابد ودرنتیجه چشم از نور قوی منفعل نمی شود وچشم می تواند ببیند.

سوال : آیـا ضوء همـان لون است ویا اینکه لون مغایر با ضوء است، واگر مغایر است آیا این مغایرت عقلی است یعنی عقل می یاید ویا حسی است یعنی حس می یابد ؟

جواب : لون وضوء مغایر است واین تغایر حسی است.

ابن سینا در شفا ابتدا قول کسانی را که لون وضوء را یکی می داند نقل می کند وبعد به جواب آن می پردازد.

بعضی می گوید لون همان ضوء است ولی بانور فرق می کند؛ چرا که نور باضوء فرق دارد، ضوء عبارت است از روشنی ذاتی ولی نور روشنی کسبی است؛ مثلاً خورشید روشنی اش ذاتی، امّا قمر روشنی اش کسبی است.

بعض دیگر می گوید ظهور لون همان ضوء است، وقت که لون کاملاً ظاهر شود می شود نور، بعبارت دیگر لون بشرط ظهور می شود نور، نه اینکه لون نور باشد.

متن : و استدل ابن الهیثم علی اشتراط اللون بالضوء فی الوجود : (رابطه ای مستقیم بین ضوء ولون برقرار است :) بانّا نری الالوان تضعف و تشتدّ بحسب تضعف الضوء و اشتداده و کلما کان الضوء اقوی کان اللّون اشد و کلما کان اضعف کان اضعف و کل طبقه (مرتبه) من الضوء شرط لطبقه (مرتبه) من اللون فاذا انتفی طبقات الأضواء (یعنی تمام طبقات اضواء) انتفی طبقات الالوان باسرها و یتحدّس منه (از اینکه با انتفاء طبقات اضواء طبقات الوان منتفی می شود) انتفاء اللون مطلقا.

وهذا الاستدلال مما ارتضاه کثیرون.

و قال المحقق الشریف : انما قال « یتحدس » و لم یقل نعلم (۱) لاحتمال ان یقال إن (اسم ان :) انتفاء اللون المحسوس (مربوط به محسوس :) مع مرتبه من الضوء (مربوط به انتفاء :) عند انتفائها (مرتبه) (خبر ان :) لیس لانتفائها (مرتبه ضوء) بل لامر اخر مجهول لنا (۲) و أیضا یجوز ان یکون للّون طبقه غیر مشروطه بشی ء من مراتب الضوء فیوجد تلک الطبقه فی الظلمه فیوجد اللون فی ضمنها. (یعنی اینکه ابن هیثم گفته نفی مطلق لون نیاز به حدس دارد، بخاطر این است که شاید با انتفا ضوء طبقه ای پایین از لون مثلاً منتفی نشود)

ص: ۲۱۲

مع انّ لقائل ان يقول : المختلف (اى الذى يختلف) بحسب مراتب الأضواء هو (ال يعنى الذى) الرؤيه المشروطه بها (مراتب اضواء) لا اللون فى نفسه فيكون للرؤيه مراتب جلاء و خفاء بحسب شده الأضواء و ضعفها مع كون المرئى الّذى هو اللون باقيا على حاله واحده انتهى.

اقول : (مبتدا :) توجيه الاعتراف بالحدس (متعلق توجيه :) بما ذكره (ضمير فاعلى: محقق شريف. ضميرمفعولى : ما) أولا و ثانيا (خبر :) ليس ببعيد. واما الاعتراض (اعتراض محقق شريف) فمبنى على التوهم المذكور آنفا (تعليل براى مبنى على التوهم) فانّ الجلاء و الخفاء هما الظهور و الاستتار.

ثم ان منهم، من جعل الظّلمه شرطا لرؤيه بعض الاشياء كالتى تلمع (مى درخشد) و ترى بالليل من الكواكب و الشعل البعيده (وكرم شب تاب) حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها (يعنى شرط رؤيت كه ظلمت است).

و ردّ : بانّ ذلک (ديدن بعض اشياء در شب ونديدن شان در روز) ليس لتوقف الرؤيه على الظلمه بل لان الحسّ غير منفعل باللّيل عن الضوء القوى كما فى النهار (چنانكه در نهار منفعل مى شود) فينفعل عن الضوء الضعيف و يدركه كالهباء (ذرات ريز درهوا) الّذى ترى فى البيت اذا وقع عليه (هباء) الضوء من الكوه (روزنه) و لا يرى فى الشمس .

و هما اى الضوء و اللون متغايران ردّ على من زعمَ ان الضوء ليس امراً مغايراً للّون و انما هو(ضوء) نفس ظهور اللون.

ص: ٢١٣

قال الشیخ فی الشفا من الناس من ظن ان هـذا النور (نورمشـهود) لا معنی له البته و انما هو ظهور من الملوّن بمعنی انّه (نور) نفس اللون اذا ظهر ظهوراً بیّنا.

بنظربرخی نور همان ظهور لون است ۹۲/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع :

بحث این بود که ضوء ولون یکی است ویا متغایر اند. بعضی می گوید لون وضوء یکی است

متن : والّـذی یُفسِّر (می توانـد تفسیر کنـد، بیـان کنـد) فی هـذا البـاب ما یتخیل (نشئیه :) من اللون (بیان ما :) من بریق یلزم الملوّنات (برق که لازم ملونات است). و لیس ذلک البریق شـیئا فی المرئی نفسه بل امر یعرض للبصر بالمقایسه بین ما هو اقل ضوء و ما هو اشد ضوءا و شده ظهور اللون لشده تاثیر الشی ء المضی ء.

قالوا: فلیرنا (نشان دهد برای ما) مُرِی (نشان دهنده) مَن (کسی که) مثبتی شی ء سوی اللون انّ علی الحائط الابیض شیئا غیر البیاض و غیر ظهور یسمّی ذلک الشی ء شعاعا.

فـإنّ قایس مقایس ذلک بالظل علی الحائط فـذلک الظل بسـبب ظلمهٍ مّا یخفی لها من (بیان برای مای بعـدی) البیاض ما کان یجب ان یظهر و کانّه خلط من الظلمه التی لا معنی لها الاخفاء او زیاده خفاء. کما ان النّور لا معنی له الا ظهورٌ او زیادهُ ظهورٍ.

ومن هؤلاء قوم (۱) یرون ان الشـمس لیس ضوءها الا شده ظهور لونها (۲) ویرون ان اللون اذا بهر (غلب) البصـر (یعنی بربصر غلبه کنـد) لشـده ظهوره رُؤِیَ بریق و شـعاع یخفی اللون لعجز البصـر لاـ لخفائه (لون) فی نفسه و کانه یفتر البصـر عن ادراک الجلی فاذا انکسـر ذلک (ظهور، جلا) رؤی لون (مثل زما اوّل طلوع خورشید وزمان غروب آن که خورشید را سرخ می بینیم).

ص: ۲۱۴

قـالوا: و الحیوانـات التی تلمع فی اللیل اذا لمعت لم یحسّ لونها (حیوانات) البته و اذا کان نهارا کان لها (حیوانات) لون ظاهر و لم یکن فیهـا (حیوانـات) لمعـان. فـذلک اللمعـان هو بسـبب شـده ظهور ألوانهـا (حیوانـات) لا غیر حتی یری (لمعان) فی الظلمه و یکون (لمعـان) فی غایه القوه فتبهر البصـر (غلبه می کنـد لمعان بر بصـر) اذ کانت الظلمه اضـعفته (وقت که ظلمت بصـر را ضـعیف نموده باشد) فاذا شـرق الشـمس غلب ظهورها (شمس) ظهور ذلک (الوان) فعاد لونها و البصر لم یتبهرّ له (مغلوب ظهور لمعان نیست) لانّ البصر قد اعتاد لقاء الظاهرات و اشتدّ بطلوع الشمس.

و منهم من قال: لیس الامر علی هذه الصـفه (که ضوء عبارت از ظهور لون باشد ویا ضوء عبارت از لون ظاهر باشد) بل الضوء شی ء و اللون شی ء لکنه من شان الضوء اذا غلب علی البصر ان یستر (ضوء) لون ما فیه (لون چیزی را که در ضوء واقع شده/

لون ار که در ضوء واقع شده است)

و الشـمس أيضا لها لون و مع اللون ضوء فلستر الضوء اللون باللمعان كما للقمر (که باتوجه به زمان خسوف شاید بشود بگوییم رنـگ مـاه سـیاه پررنگ است ووقت که نور آمـد می پوشانـد) و كما للسّبحه السّوداء الصـقيله اذا لمعت رئيت مضـيئه و لم ير سوادها.

قالوا: (۱) و هـذا (ضوء) غير النور فان النور هو ظهور اللون و الضوء ليس هو ظهور اللون بل شـی ء اخر و قـد يخفى اللون. (۲) وان هـذه اللوامع بالليـل يظهر نورها (نه ضوء شان) فی الظلمه فيخفى (نور) لونها (لوامع) و اذا ظهرت الشـمس غلب نورها (شمس) و خفى (نور) و ظهر لونها (لوامع) هذا محصّل ما فى الشفا فى تقرير مذهبهم (گروه)

ص: ۲۱۵

نقد کلام کسانی که نور را همان ظهور لون می دانند. ۹۲/۱۰/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : نقد کلام کسانی که نور را همان ظهور لون می دانند.

بحث در این داشتیم که لون وضوء واحد اند ویا مغایر، خواجه معتقد است که ضوء مغایر لون است ولی گروهی معتقد اند که ضوء همان لون است. لاهیجی برای ردّ حرف این گروه کلام ابن سینا در شفا را نقل نمود.

ابن سینا کلام عده ای را نقل نمود که نور را ظهور لون می دانست وبر این کلام شان اموری را متفرع می نمود. در ذیل ابتدا به نقد آن قسمت کلام شان می پردازد که گفت « نور همان ظهورلون » است ومی گوید مراد تان از « ظهور لون » دراین جا که نور را همان ظهور لون می دانید باید یکی از معانی ذیل باشد (هرچند درجای دیگر که نور با ظهور لون معادل نشود شاید ظهور لون معانی دیگر هم داشته باشد) :

۱. مراد از ظهور لون « صیرورت الون بالفعل » باشد؛

۲. مراد از ظهور لون « ظهور لون للباصره » باشد؛

بررسی معنای دوم : اگر مراد از ظهور لون معنای دوم؛ یعنی « ظهور لون للعین » باشد، چه ظهورللعین بمعنای حادث شدن برای چشم باشد و چه بمعنای موجود شدن برای چشم باشد، در هرصورت معنای ظهورالون معنای نسبی است یعنی ظهور لون است برای چشم نه فی نفسه، ودرنتیجه نور که ظهورلون است نسبی خواهد بود. پس نور طبق این معنا عبارت خواهد بود از نسبت ویا حدوث نسبت. درحالیکه ما بالوجدان می یابیم که نور امر نفسی است.

ص: ۲۱۶

توضیح مطلب : لون امر فی نفسه است، هم بلحاظ ماهیت قوام فی نفسه دارد یعنی جوهر است ویا از اعراض نسبی نیست وهم بلحاظ وجود فی نفسه است وجودش متکی به چیزی دیگری نیست. امّا ظهورلون برای چشم امر نفسی نیست بلکه امر نسبی است وجود ویا حدوث لون است برای چشم. ولذا نور هم، که طبق این معنا ظهور لون برای چشم است، امر نسبی است درحالیکه نور بالوجدان امر نفسی است . بنابراین نور نمی تواند ظهور لون به این معنا باشد.

اگر نور عبارت باشد از ظهور لون الی البصر، به این معنا که نور چیزی است که اگر بصری باشد لون را ببیند، که نور در لون تحول ایجاد نماید ولون دیده شود. طبق این معنا نور دیگر نسبی نیست، بلکه موثر است وتأثیرش این است که در لون تحول ایجاد نماید که اگر بصری باشد آنرا ببیند. ولی اشکال دیگری وارد است و آن اینکه کار نور طبق این معنا برطرف نمودن پرده است تا اینکه بصر لون را ببیند و درنتیجه لون مستور است. پس نور رافع ستر است ولون مستور است و رافع ستر با مستور فرق دارد؛ بعبارت دیگر نور با لون فرق می کند، واین خلاف قول شما است.

تـذکر : این معنا همان طور که می بینیم با مـدعای کسـی که نور همان ظهور لون می دانـد، خیلی ساز گاری ندارد، ولی برای انیکه تمام احتمالات مطرح شده باشد این معنا هم به صورت یک احتمال طرح شده است.

ص: ۲۱۷

بررسی معنای اوّل : در معنای اوّل صیرورت مطرح است، که از حالتی به حالتی در آمدن است، شدن است، ابن سینا هم توجه به صیروت نموده و دو معنا را برای صیرورت لون مطرح می کند :

۱. صیرورت لون بمعنای حدوث لون وتجدد لون باشد؛ یعنی لون حادث شود ویا متجدد شود وبا تجددش بالفعل موجود شود.

۲. صیرورت بمعنای بالفعل شدن باشد، که تا حالا موجود بود ولی لون نبود حالا لون شده است، یا لون متجدد شده است، بگفته ای صدرا، ویا لون ظاهر شده است. خلاصه آنچه که لون نبود لون شود ویا آنچه لون ظاهر نبود لون ظاهر شده است.

اگر صیرورت بمعنای اوّل مراد باشد باید نور بمعنای صیرورت باشد؛ چرا که نور ظهور لون است وظهور لون بمعنای صیرورت است وصیرورت بمعنای حدوث وحدوث یعنی وجود بالعدم یعنی خروج از قوه به سوی فعل. پس نور عبارت است از حدوث وخروج از قوه به فعل، امّا بعد از خروج وحدوث دیگر نور نیست، بعبارت دیگر طبق این معنا نور فقط در لحظه ای خروج است وبعد از آن لحظه دیگر نور نیست، و این خلاف وجدان است.

اگر مراد از ظهور صیرورت بمعنای ظاهر شدن باشد، که لون ظاهر بشود نور وبالعکس نور بشود لون ظاهر در این صورت اولاً کلمه ای ظهور بی مورد؛ چرا که خود لون بر لون ظاهر اطلاق می شود، وثانیاً باید می گفت استناره لون است، نه نور چرا که استناره لون ظاهر است نه نور؛ یعنی استناره ظهور را می رساند نه نور. امّا اگر مراد از ظهور صیرورت بمعنای بالفعل شدن باشد که نور لون بالفعل باشد، در این صورت اشکالات ذیل براین معنا وارد است :

اشکال اوّل : اگر لون بالفعل نورباشـد سوال این است که آیا مطلق لون بالفعل نور است ویا بیاض بالفعل نور است. اگر بیاض بالفعل نور باشـد در این صورت باید سواد که مقابل بیاض است حکمش مقابل حکم بیاض باشد، حکم بیاض نور است حکم سواد بایـد ظلمت باشـد، همه ای سوادها بایـد ظلمت باشـد وهیچ سوادی روشن نباشد، در حالیکه ما می بینیم همه ای سواد ها ظلمت نیست.

واگر مطلق لون بالفعل نور باشـد، از آنجای که سواد وبیاض که دو تا مصداق مطلق لون است تضاد دارند باید دو مصداق نور هم تضاد داشته باشند، درحالیکه نور شدت وضعف دارد، تضاد نداردو.

اشـکال دوّم : مـا می گوییم که جسم سـیاه روشن شـد، اگر ذات سواد وبیـاض روشن بود نمی گفتیم که روشن شـد واگر می گوییم روشن شـد معنـایش این است که روشـنی عارض بر سواد وبیاض می شود پس نور ذاتی سواد وبیاض نیست، درحالیکه مطلق ذاتی سواد وبیاض است. بنابراین مطلق لون با سواد وبیاض و... فرق دارد.

بیـان ابن سـینا : آن معنـای که اسود و ابیض و... با آن مضـیء وروشن می شود غیر از سواد وبیاض و... است و عارض بر سواد وبیاض و...؛ چرا که مثلاً درشب اسود مضیء نیست، دیده نمی شود وحال آنکه سواد را دارد پس آنچه که روشن کننده است یعنی نور غیر از سواد وبیاض است امّا لون مطلق عارض بر سواد وبیاض نیست بلکه ذاتی است. پس مطلق لون غیر از نوراسـت .

اشـکال سوّم : اگر مطلق لون نور باشد باید در هرجای که نور است لون هم باشد درحالیکه شـفاف مسـتنیر می شود ولی ملون نمی شود چرا که شـفّاف قسـیم ومقابل ملون است؛ مثلاً آب و هوا نور را از خود عبور می دهـد یعنی نور را می گیرد واز خود عبور می دهد، بعبارت دیگر مستنیر می شود، امّا لون را نمی گیرد وملوّن نمی شود.

ص: ۲۱۹

متن : ثم اراد (شیخ) ابطاله (قول) و قال فنقول : إن ظهور اللون يفهم منه فی هذا الموضع معنيان احدهما صيروره اللون بالفعل و الاخر ظهور لون موجود بنفسه (قید موجود، یعنی بدون اینکه نور آنرا موجود کند موجود است) بالفعل (قید موجود، در مقابل بالقوه، یعنی لون موجود بالفعل است نه اینکه اجسام استعداد لون را داشته باشد وبا تابش نور استعداد شان به فعلیت برسد) للعين (متعلق ظهور).

و المعنى الاوّل : يدلّ على حدوث اللون او وجوده لونا (بان ان يكون قبل الحدوث موجودا ولكن ليس بلون وبعد الحدوث لوناً)

و المعنى الثانى : يدلّ على حدوث نسبه اللون او وجود تلك النسبه الى البصر. (باتوجه به این معنا ظهور لون نسبی است ونور هم که ظهور لون است باید نسبی باشد واین خلاف وجدان است)

وهذا (معنای دوم) ظاهر الفساد فانه يوجب ان يكون النور نسبه او حدوث نسبه و لا قوام ولا وجود له فی نفسه (متعلق قوام ووجود؛ یعنی بلحاظ ماهیت خوش قوام ندارد. پس جوهر نیست وبلحاظ وجود فی نفسه وجود ندارد).

و ان عنى انه مصيّر اللون (متحول کننده لون است) بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى انه (لون) امر يحدث اذا زال معنى من خارج (خارج از لون) كزوال ستر او غيره فيكون الضوء غير اللون (چون نور رافع ستر است ولون مستور است).

و امّا المعنى الاوّل : فلا يخلو أيضا (۱) إما ان يعنى بالظهور خروج من القوّه الى الفعل فلا يكون الشی ء (شیء دارای لون) مستنيرا بعد ذلك (خروج) الآن الواحد (۲) وإما ان يعنى به (ظهور) نفس اللون (که مراد از ظهور ظهور لون باشد که لون ظاهر بشود نور ونور هم بشود لون ظاهر) فيكون (اسم یکون :) قوله « الظهور» (مقول قول) (خبریکون :) لا معنى له (یعنی کلمه ظهور بی مورد است؛ چرا که خود لون بر لون ظاهر اطلاق می شود) بل يجب ان يقال إنّ الاستناره (لانور) هی اللون. (چرا که ظهور استناره است، نه نور پس باید باید استناره لون باشد)

فان قررنا (پذیرفتیم، تبیین کردیم) الامر علی ان الضوء هو اللونُ نفسُه اذا کان بالفعل (یعنی معنای دوّم را به این صورت تقریر کریم که لون بالفعل نور باشد، که ظهور بمعنای بالفعل وصیرورت معنای بالفعل شدن باشد) ، فذلک باطل من وجوه :

أما أولاً ـ : فلانه لا یخلو اما (۱) ان یکون الضوء مقولاـ علی کل لون بالفعل (۲)(مقدم :) او یکون البیاض وحده لونا فیکون السواد ظلمه (تالی :) فیستحیل ان یکون الجسم الاسود مشرقا (رشن شود) بالضوء لکن هذا (کون جسم الاسود مشرقاً) لیس بمستحیل (تالی باطل است) فانّ الاسود یشرق و ینور غیره (یعنی مقدم قضیه ای اول هم باطل است :) فلیس الضوء هو البیاض وحده و ان لم یکن الضوء هو البیاض وحده بل کل لون (بالفعل) کان بعض ما هو ضوء یضاد بعض ما هو ضوء و لکن الضوء لاـ یقابله الا الظلمه هذا خلف. (چرا که فرض کردیم نور لون باشد ولون مقابل غیر از ظلمت دارد. پس باید نور هم مقابل غیر از ظلمت داشته باشد)

و أما ثانیاً : فلانّ المعنی الّذی به الاسود مضی ء غیر سواده (یعنی عارض سوادش است) لا محاله ای بشهاده الحسّ و کذلك هو (معنی الذی به الابیض مضیء) غیر البیاض و(حالیه) اللون اعنی ــ طبیعه جنسه ــ (صفت لون) الّذی فی السواد هو نفس السواد و اللون الّذی فی البیاض هو نفس البیاض لا عارض له فلیس اللون المطلق الجنسی هو الضوء.

ص: ۲۲۱

و امّا ثالثاً : فلانّ الضوء قد یستنیر به الشفاف (مثال برای شفّاف :) کالماء و البلور، اذا کان (شفّاف) فی ظلمه فوقع علیه الضوء وحده (نه ضوء همراه لون) دل (ضوء) علیه (شفّاف) و اشف (اشف بالفعل)، هذا (ای خذا) (درشفا بعداز عبارت مذکور داریم : « فهذا ضوء ولیس بلون » که باید باشد)

نقد قول که نور وضوء را ظهور لون می داند ۹۲/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : نقد قول که نور وضوء را ظهور لون می داند

ابن سینا قول گروهی را نقل کرد که می گفتند : « نور ظهور لون است » و گاهی هم گفتند : « ضوء ظهور لون است » و بر این مطلب مطالب دیگر را متفرع نمودند. وبعد از نقل شروع نمود به نقد این قول؛ ابتدا اصل مطلب را نقد نمود وگفت که نور نمی تواند ظهور لون باشد و حال می پردازد به نقد فروعات و سه فرع از فروعات را نقد می کند.

فرع اول : یکی از فروعات این بود که آنها لمعان را عبارت از ظهور لون می گرفتند، در حالیکه لمعان عبارت است از درخشش مثلاً گاهی بعضی از رنگ ها ظهور دارد ولی این ظهور نور است و گاهی بعضی از اشیا سیاه درخشش دارد. این می شود لمعان.

فرع دوم : فرع دیگر این است که لمعان بعضی از اشیا در شب این را می گفت لون آنها است که درخشش دارد، در شب لون را نمی بینیم ولی لمعان را می بینیم و این بخاطر این است که در شب چشم ما ضعیف می شود و لذا لمعان بر چشم ما غلبه می کند و ما نمی توانیم لون حیوان را ببینیم ولی روز که می شود چشم ما قوی است و خورشید هم می تابد و لون حیوان درخشش ندارد. پس ما می توانیم لون حیوان را ببینیم خلاصه هم چشم ما در روز قوی است و هم لون حیوان درخشش ندارد و لذا ما می توانیم لون حیوان را ببینیم.

ص: ۲۲۲

نقد ابن سینا : برای نقد فرع دوم باید دومطلب ثابت شود؛ یکی اینکه نورچراغ قوی تر از لمعان است ودیگر آنکه اگر لمعان توانست لون کرم شب تاب را مخفی کند نورچراغ به طریق اولی می تواند آنرا مخفی کند.

اثبات مدعای اول : شب اگر چراغ را روشن کنیم غالباً لون حیوان (کرم شب تاب) را می بینیم و لمعان مانع دید نمی شود و گاهی هم قمر این نقش را دارد؛ وقت که قمر تابیده باشد ما می توانیم لون حیوان را ببینیم. پس در شب چراغ لون را ظاهر می کند همان طور که در روز خورشید لون را ظاهر می کند ودرشب قمر لون حیوان (کرم شب تاب) را ظاهر می کند همان گونه که در روز نورخورشید لون کرم شب تاب را ظاهر می کند. پس نور چراغ قوی تر از لون حیوان (لمعان) است همان طور که نورخورشید قوی تر از لمعان است و بر آن غلبه می کند. بنابراین نور چراغ اشد از ظهور لون (لمعان) است.

بعبارت دیگر سه چیز داریم؛ برق لون حیوان _ لمعان _ که مانع دیدن از لون حیوان است، چراغ که باعث دیده شدن لون

حیوان است و نور خورشید که باعث دیده شدن لون حیوان است بخاطرغلبه ای که برلمعان دارد. پس باید نور چراغ هم قوی تر از لمعان باشد چرا که مثل خورشید باعث دیده شدن لون حیوان است.

اثبات مدعای دوم :

ص: ۲۲۳

طبق بیان شـما دو عامل برای دیـده نشـدن رنگ کرم شب تاب وجود دارد؛ یکی ضـعف چشم که ظلمت چشم را ضـعیف می کنـد و دیگری غلبه لمعـان، وهردو عامل زمان که چراغ را روشن می کنیم وجود دارد، هم ظلمت شب وهم نور چراغ که قوی تر از لمعان است. بنابر این بایـد وقت که چراغ را روشن می کنیم باید لون حیوان ــ کرم شب تاب ــ را نبینیم در حالی که می بینیم. پس آن دو عامل که شما بیان نمودید صحیح نیست. بلکه عامل دیده نشدن لون حیوان چیز دیگر است.

فرع سوم: شما گفتید که خورشید و کواکب دارای لون است ولی شدت نورشان نمی گذارد که لون آن دیده شود.

نقد ابن سینا: اینکه خورشید لون دارد یا ندارد نمی دانیم اما اشیا کلاً سه دسته اند:

الف) اشیاء که هم ضوء دارد وهم لون و ضوء شان لون شان را می پوشاند.

ب) اشیاء که فقط ضوء دارد ولی لون ندارد.

شاید خورشید در این دو دسته از اشیاء باشد.

ج) اشـیاء که هم لون دارد و هم ضوء، و ضوء لون شان را نمی پوشانـد، بلکه هم لون شان دیـده می شود وهم ضوء شان؛ مثل شیشه ای که رنگ دارد و نور بر آن تابیده هم لون آن دیده می شود و هم نورش؛ یعنی ملون ونیّر دیده می شود.

ملون و نیّر دیده شدن یک شـی دو جور است: ۱. گاهی شـیء که ملون و نیّر دیده می شود دارای اجزاء است، اجزایی که لون دارد و اجزای دیگر که نیّر است؛ مثـل نـار غیر خالص، که دارای اجزای منوّر است وقتی اجزای غیر شـفاف با آن مخلوط شود منوّر و ملوّن دیده می شود.

۲. گـاهی شـیء ای که ملون و نیّر دیـده می شود اجزاء نـدارد بلکه کیفیت دارد که وقتی نور بر آن بتابـد ملون و نیّر دیـده می شود؛ مثل مریـخ که بسـیط است اجزا نـدارد، ولی بخاطر کیفیت که دارد وقت با نور ترکیب شود ملوّن و سـرخ دیده می شود. ویا زحل که بسیط است جزء ندارد ولی دارای کیفیت آبی است ووقت که با نور مخلوط شود آبی روشن دیده می شود.

پس اشـیا سه دسـته است و اینکه خورشید جزء کدام دست است ما نمی دانیم، شما که می گوید خورشید لون دارد باید ثابت کنید.

تـذکر : در بـاره ای زحـل امروز گفته می شود اجزای ریزی بنام حلقات زح اطراف آن را گرفته است که وقتی نور بر آن بتابد آبی و زیبا دیـده می شود. در باره ای مریـخ هم امروزی ها گفته انـد « خاک مریخ سـرخ است » پس این طور نیست که زحل ومریـخ بسـیط باشد. پس طبق قول امروزی ها جوهر مریخ و زحل فرق دارد نه اینکه تنها کیفیت شان فرق داشـته باشد، چنانکه قدما می گفتند.

متن : و امـا قول القائـل : ان الضوء و اللمعـان أیضا (مثل نور) لیس الّا ظهور اللون (یعنی برق ودرخشـش نـداریم، بلکه لمعان همان ظهورشدید لون است)، ثم قوله فی الاشـیاء اللامعه باللیل ما قاله، فیبطل بانّ السّراج و القمر کثیرا ما یبطلان لمعان تلک (اشیاء) و یظهران ألوانها (اشیاء)(۱) فیجب ان یکون نور السراج اشدّ ظهور لون (یعنی همان طور که خورشید لون را ظاهر می کنـد وما نتیجه می گیریم که نور خورشـید از لمعان است پس بایـد نور چزاغ هم اشـد از لمعان باشـد) (۲) و یجب ان یکـون أیضا ما یصیر بالسراج ظاهر اللون لا یری فی الظلمه له لون (وقت که از چراغ فاصله گرفته ایم؛ چرا که ظلمت است ونور چزاغ هم قوی تر از لمغان است) و لیس الامر کذلک (درحالیکه لون دیده می شود) فان اللامعات یری أیضا لونها باللّیل (ای یری بالنور سراج. « حاشیه ») کما یری یریقها (یعنی همان طور که لمعانش دیده می شود) فلیس ما قالوه بحق.

و امّا القائل: بان للشمس و الکواکب ألوانا و (عطف بر ان للمشس ...) ان الضوء یخفی لونها، فیشبه انّ یکون الحق (الف) ان بعض الاشیاء یکون له فی ذاته لون (خودش لون دارد، واگرنورمخفی نکند دیده می شود) فاذا اضاء اشتدت اضائه حتی یبهر (غلبه کند) البصر فلم یمیّز اللّون (ب) و منه (بعض اجسام) ما یکون له مکان اللون الضوء (اسم یکون) و هو الشی ء الّذی یکون الضوء له طبیعیّا (مثل خورشید که نورش مال خودش است، برخلاف ماه که نورش مستفاد است نه طبیعی) لازما غیر مستفاد (عبارت اخرای طبیعی) (ج) وبعض الاشیاء مختلط الجوهر من ذلک الامر (یعنی نور)؛ (۱) إما اختلاط ترکّب اجزاء مضیئه واجزاء ذوات الوان کالنار (وما کل جسم را هم ملون می بینیم وهم منور)، (۲) واما اختلاط امتزاج الکیفیات کما للمریخ و لزحل (زحل که رنگ آبی دارد ومریخ که رنگ سرخ دارد).

(ولیس یمکننی ان احکم فی امر الشمس الآن بشی ء (یعنی قول شما که گفتید خورشید لون دارد رجما بالغیب است، باید اثبات کنید که از دسته ای اول است). هذا کلام الشفا علی نحو من التلخیص و التحصیل (حاصل گیری کردیم).

دلیل خواجه وفخر بر مغایرت لون وضو ۹۲/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلیل خواجه وفخر بر مغایرت لون وضو

بحث در مغایرت لون و ضوء داشتیم و این مطلب را اثبات کردیم و برای اثبات این مطلب به عقل مراجعه نمودیم که عقل اتفاقات را در نظر گرفت، ودرهریک از این اتفاقات ملاحظه کرد که لون غیر از ضوء است.

ص: ۲۲۶

ابن سینا این مطلب را که « ضوء هما لون بالفعل است » با سه دلیل باطل نمود، این دلایل درحقیقت مغایرت ضوء ولون را هم ثابت می کند. حال باید ببنیم که دلیل را که خواجه وفخررازی برای مغایرت ضوء ولون اقامه نموده اند ناظر به کدام یک از دلایل شیخ است.

دلیل خواجه : شیء ملون وقت در جایی قرار گیرد که ضوء وجود دارد، دو چیز به حس ما می آید یکی ضوء و دیگری لون، البته ضوء بدون واسطه و لون بواسط ای ضو به حس می آید. مثلا چشم وقت به جسم سیاه نکاه می کند دو چیز می بیند یکی ضوء ودیگری سواد، همین طور وقت که به جسم ابیض نگاه می کند دو چیز می بیند یکی بیاض و دیگری ضوء را.

دراین دو مورد مشاهده یک طبیعت ضوء داریم که مشترک است بین دو شخص ضوء ویک طبیعت لون داریم که مشترک است بین دو شخص لون، وطبیعت ضوء مغایراست با طبیعت لون، والا هنگام مشاهده یک چیز به حس می آمد.

این بیان خواجه ناظر به بیان دوم شیخ(ص۱۲۰_۱۲۱) است، که گفت آن معنای که اسود و ابیض با آن مضیء وروشن می شود غیر از سواد وبیاض است، به شاهدت حس، خواجه هم دراین بیانش بر مغایرت ضوء ولون حکم می کند با شهادت حس.

دلیـل فخر رازی : وقت بیننـده به جسم اسود و ابیض نگـاه می کنـد در هر دو جسم هم لون را می بینـد و هم ضوء را می بینـد. ضوء مـابه الاشتراک است و سواد و بیاض ما به الافتراق. پس ضوء با سواد وبیاض فرق دارد؛ چرا که مابه الاشتراک غیر از مابه الاتفاق است.

این بیان فخررازی تطبیق می کند بر بیان اول شیخ که گفت ضوء یا بر هر لون بالفعل حمل می شود و یا بر بیاض بالفعل حمل می شود، روشن است که بر بیاض بالفعل نمی تواند حمل شود پس باید بر کل لون بالفعل حمل شود و اگر بر کل لون بالفعل حمل شود، چون سواد و بیاض تضاد دارند باید دو مصداق ضوء و دو نوع از ضوء هم تضاد داشته باشند در حالیکه در ضوء تضاد وجود ندارد. پس ضوء غیراز مطلق لون بالفعل است.

فخر می گوید اگر ضوء همان سواد و بیاض باشد چون سواد همان لون است بیاض هم همان لون و وسواد و بیاض تضاد دارد باید مابه الاشتراک که ضوء است هم تضاد داشته باشد، درحالیکه در ضوء تضاد نیست. توجه داریم که این بیان همان دلیل اول ابن سینا است.

کلام فخر می تواند هم ناظر به بیان دوم ابن سینا باشد؛ چرا که فخر می گوید عارض با ماهیت فرق دارد.

اشکال بر فخر: چه اشکال دارد که دو امر ماهیت های مختلف داشته باشند ولی وقت برای حس ظاهر می شود به یک صورت ظاهر شود. مثلاً سواد فی نفسه و بیاض فی نفسه مختلف اند، ولی وقت برای حس ظاهر شود یکسان ظاهر شوند؛ یعنی نسبت شان به حس یکسان باشد، هر دو ضوء باشند.

لاهیجی: چرا شما بحث را اینگونه مطرح نمودید که نسبت سواد و بیاض به باصره یکسان است، خصم سواد و بیاض را ضوء می گرفت، نه ظهور سواد و بیاض را برای باصره. طبق بیان خصم تضاد که در لون است به ضوء سرایت می کند ولی اگر نسبت سواد وبیاض به باصره یکی باشد در این صورت تضاد لون به ضوء را پیدا نمی کند.

ص: ۲۲۸

خلاـصه شـما نسـبت سواد و بیـاض را به حس بیـان نمودیـد، ولی خصم خود سواد وبیـاض را ضوء می دانست. حکم شـیء به نسبت آن سرایت نمی کند ولی به خود شیء سرایت می کند.

شدت وضعف درلون وضوء :

لون و ضوء قابل شدت و ضعف اند؛ یعنی هم ضوء قابل شدت و ضعف است و هم لون، اینکه ضوء قابل شدت و ضعف است روشن است؛ چرا که ما می بینیم یک ضوء از ضوء دیگر ضـعیف تر است. هم چنین شـدت و ضـعف لون امر روشن است مثلاً بیاض برف شدید تر از بیاض دندان فیل است.

مشاء عقیده دارند که شدید وضعیف دونوع متباین است، این مدعا نیاز به اثبات دارد وبا دلایلی اثبات می شود.

متن : و المصـنف اسـند بیـان مغایرتهمـا (ضـوء ولون) الی الحسّ، و اشـار بقوله : حسّیـا، فـانّ الجسم الاـسود اذا وقع علیه ضوء الشـمس شـهد الحسّ بوجود شـیئین علی سـطحه : احدهما هو الظاهر بنفسه للحسّ (متعلق ظاهر) هو الضوء. و الاخر ظاهر له (حس) بسببه (ضوء) هو السواد. و کذلک الجسم الابیض.

فطـبیعه الضوء المشـترکه بین هـذین الضّوئین (دو شـخص ضوء که درجسم اسود وابیض محسوس است) مغـایره لطـبیعه اللون المشترکه بین هذین اللونین (دو شخص لون که در جسم اسود وابیض محسوس است).

فهذا هو الثانی من الوجوه المذکوره فی کلام الشیخ علی ما اشرنا إلیه هناک.

واما مـا اسـتدل به الامـام : من أن البیـاض و السـواد یتشارکـان فی الضـوء (عـارض که عبـارت از ضوء است) و یتخالفـان فی ماهیّتهما (بیاض وسواد) و ما به الاشتراک (یعنی ضوء) غیر ما به الاختلاف (ماهیت سواد وماهیت بیاض).

ص: ۲۲۹

فیجوز حمله (کلام فخر) علی الاوّل من تلک الوجوه (که شیخ بیان نمود) اعنی قوله : و ان لم یکن الضوء هو البیاض وحده بل کل لون الخ.

فلا۔ یرد علیه (فخر) : انه یجوز اشتراک متخالفی الماهیّه فی ظهورهما عند الحسّ (یعنی می شود دوماهیت مختلف نسبت مشترک به حس داشته باشد). و ذلک (اینکه لایرد) لان الکلام انما هو علی تقدیر ان الضوء هو اللون نفسه لا علی ان یکون نسبه اللون الی الحسّ (بله اگرضونسبه الون بود تضاد که درلون به ضوء سرایت نمی کرد) فلیتدبّر.

قابلان للشده و الضعف ؛ و هو ظاهر محسوس فانّ بیاض الثلج اشد من بیاض العاج (دندان فیل) و (عطف بر بیاض ...) ضوء الشمس من ضوء السراج، فیکون (تامه) فی کلّ منهما (ضوء ولون) الاشدّ و الاضعف المتباینان نوعا، هذا هو تقریر الکلام.

و امّا کون الاشد (اسم کون) من کلّ قابل للشده و الضعف (خبر کون:) نوعا مباینا للاضعف منه فمن مقرراتهم (از چیزهای است که پذیرفته است در نزد مشاء).

بیان شدت وضعف در لون و درضوء ۹۲/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بیان شدت وضعف در لون و درضوء

بحث در این بود که هم ضوء وهم لون قابل شدت وضعف اند، در باره ای ضوء بحث نمی کنیم چرا که روشن است ضوء هم فرد شدید وهم فرد ضعیف دارد گذشته از این وقت درباره ای لون بحث می کنیم شدت وضعف ضوء هم روشن می شود.

ص: ۲۳۰

دربـاره ای شـدت وضـعف لون دوتا بحث است یکی اینکه لون شـدت وضـعف دارد؛ مثلاً بیاض برف شدیـد تر از بیاض عاج است، ودیگر آنکه مثلا بیاض شدید وبیاض ضعیف اختلاف نوعی دارد.

کسانیکه شدت وضعف در لون را قبول دارند دوگروه اند :

مشاء : که معتقداند لون دارای شدت وضـعف است و اختلاف شدید وضـعیف نوعی است؛ مثلا بیاض شدید با بیاض ضـعیف دونوع از بیاض اند.

اشـراق وحکمت متعالیه : شـیخ اشـراق وصدرا هر دو معتقد اند که لون دارای شدت وضـعف است وهرچیزی که دارای شدت وضعف باشد تشکیک دارد؛ مثلا بیاض شدید مرتبه ای از بیاض است وبیاض ضعیف مرتبه ای دیگری از بیاض، اختلاف شان در به جات بیاض است، نه به فصل های مختلف.

شـدت وضـعف لـون چون روشن است مورد بحث واقع نمی شود، ولی اختلاـف نوعی شدیـد وضـعیف روشن ینست به همین

جهت باید هم تبیین شود وهم اثبات.

اختلاف نوعی شدید وضعیف :

قاعده : اگردوچیز حقیقت مختلف داشته باشند اختلاف نوعی دارند.

قاعده فوق روشن است نیاز به اثبات ندارد، ولذا می توانیم در قیاس برهانی کبرا قرار دهیم. آنچه که باید ثابت کنیم این است که مثلا بیاض شدید وبیاض ضعیف دو حقیقت مختلف است تا مصداق این قاعده باشد وصغرای کبرای کلی باشد.

بیاض شدید دارای شدت است اگر این شدت داخل در حقیقت بیاض باشد وهمین طور ضعف بیاض ضعیف داخل درحقیقت بیاض باشد مطلوب ما ثابت می شود.

اگر شدت بیاض داحل در حقیقت بیاض وضعف بیاض داخل درحقیقت بیاض نباشد، باید درجای دیگر باشد، درحالیکه می دانیم شدت بیاض وضعف بیاض درجای دیگر نیست، همین طور شدت بیاض داخل درحقیقت بیاض ضعیف نیست والا بیاض شدید می شد همان بیاض ضعیف درحالیکه بیاض شدید بای بیاض ضعیف فرق دارد. پس شدت بیاض داخل درحقیقت بیاض وضعف بیاض داخل درحقیقت بیاض است.(۱)

۱- (۱) رک : تعلیقات ، ص ۴۰ (چاپ مصر).

قیاس : بیاض شدید وبیاض ضعیف حقیقت شان فرق دارد وهردوچیزی که درحقیقت اختلاف داشته باشد تباین نوعی دارند. پس بیاض شدید وبیاض ضعیف تباین نوعی دارند.

صدرا واشراق : شدت داخل درحقیقت شدید وضعف هم داخل درحقیقت ضعیف است، اما شدت وضعف مقوم مرتبه است نه مقوم حقیقت.

لاهیجی : چون بحث از تشکیک مناسب این جا بود به این بحث می پردازیم استطراداً.

سوال : طبق بیان شما باید تشکیک در ذاتیات باشد؛ چرا که با بیان شما مثلا بیاض شدید و بیاض ضعیف درحقیقت شان اختلاف دارند، ووقت که اختلاف دوشی در ذات شان باشد وعلاوه بر آن درمرتبه ای شان هم اختلاف داشته باشند تشکیک در ذات بوجود می آید؛ چرا که اختلاف درمرتبه تشکیک را درست می کند ووقت که دو مرتبه در ذات شان هم اختلاف داشته باشند تشکیک در ذات بوجود می آید، درحالیکه هم مشاء و هم صدرا تشکیک در ذاتیات را قبول ندارند، فقط شیخ اشراق تشکیک در ذاتیات را قبول دارد.

جواب : بیاض شدید وبیاض ضعیف حقیقت شان هما اصل بیاض است، ولی دربیاض شدید همان اصل مثلاً سه بار تکرار می شود، بعبارت دیگر ما یک حقیقت منتزع داریم که دربیاض ضعیف یک بار است ودر بیاض شدید چند بار، بعبارت آنچه که در شدید است با آنچه که در ضعیف است یک حقیقت مشترک است، منتها وقت که شدید وضعیف باهم مقایسه شوند آنچه که در ضعیف است فردی قرار می دهیم و همان در شدید چند قرار می دهیم. پس اختلاف در مرتبه نیست که تشکیک بسازد، اختلاف در فرد منتزع است.

متن : و الـدلیل علیه (تباین نوعی) : أنّ ما به الشـده فی البیاض الشدید مثلا (مقدم :) لو لم یکن داخلا فی حقیقه (تالی :) لم یکن الشـده فی البیاض، بل فی امر اخر (که اجنی است)، (لکن التالی باطل بالوضوح) فهو (مابه الشـده) داخل فیها (بیاض شدیـد) لاـ محاله، و خارج عن حقیقه البیاض الضـعیف و الا (اگر مابه الشـده داخل درحقیقت بیاض ضـعیف باشـد) لتساویا، فیجب کون البیـاض الشدیـد من حیث هو شدیـد لاـ من حیث هو بیـاض نوعـا مباینـا للبیـاض الضـعیف من حیث هو کـذلک (ضعیف است) (دلیل برمباینت نوعی :) حیث اُعتبر فی حقیقته (بیاض شدیـد) من حیث هو شدید شـی ء (نائب فاعلف اعتبر) لم یعتبر (شـیء) فی حقیقه الضعیف من حیث هو ضعیف. (یعنی چون درحقیقت بیاض شدید شی وجود دارد که در خقیقت بیاض ضعیف آن شی وجود ندارد پس حقیقت شان تفاوت دارد.)

و لا یلزم من ذلک (بیان بالا) التشـکیکُ (فاعل لایلزم) فی الذاتی، فانّ ما هو ذاتیّ لهما (شدید وضـعیف) معا (هردو) انما هو مطلق البیاض لا من حیث هو شدیـد او ضـعیف (یعنی قیـد من حیث هو درحقیقت دخالت ندارد)، فالشده راجعه الی کون البیاض المطلق الذاتی (که ذاتی هم است) متحقّقاً فی الشّدید (همان طور که درضـعیف متحقق است) فی ضمن امثال (چند) مـا (بیاض یعنی افراد منتزعه) هو (مطلق بیاض) متحقق فی ضـمنه (ما) فی الضـعیف (بیان ما :) من الافراد المنتزعه (یعنی این طور نیست که چند فرد که درضعیف است درشدید باشد بلکه چند ماهیت که درضعیف است درشدید است)

ص: ۲۳۳

تباین نوعی شدید وضعیف ۹۲/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تباین نوعی شدید وضعیف

گفتیم که لون وضوء هردو قابل شدت وضعف اند؛ یعنی لون هم فرد شدید دارد وهم فرد ضعیف همین طور ضوء دارای فرد شدید وضعیف است، واین فرد شدید وضعیف دو فرد از یک نوع نیستند که فقط اختلاف درجه داشته باشند بلکه دو نوع مختلف اند، دو نوع از یک جنس اند.

قوچجی درشرح خود هم درباره ای ضوء بحث کرده است وهم در باره ای لون، اما این جا درباره ای ضوء بحث نمی کنیم فقط در باره ای لون بحث می کنیم وآنچه که درباره ای لون می گوییم در مورد ضوء هم اجرا می شود.

دومدعا در باره ای لون داریم :

مدعای اول : لون دارای شدت وضعف است، این مدعا چون روشن است مورد بحث قرار نمی گیرد.

مدعای دوم : لون شدید ولون ضعیف دو نوع مختلف اند، نه دوفرد از یک نوع، این مدعا نیاز به بحث واثبات دارد.

دلیل اول بر تباین نوعی شدید وضعیف :

بین لون شدید ولون ضعیف تفاوت است واین تفاوت همان چیزی است که شدید را شدید کرده است؛ یعنی مابه التفاوت داخل در ذات شدید است ولی داخل در ذات ضعیف نیست. پس مابه التفاوت داخل درذات یکی است وداخل در ذات دیگر نسیت ودر نتیجه اختلاف شدید وضعیف نوعی است.

اشکال : این بیان شما نشان می دهد که تشکیک در ذاتیات راه دارد، شما دو مرتبه درست کردید، یک مرتبه ای بالا ویک مرتبه ای پایین واین دو مرتبه ذات شان یکی است پس تشکیک در ذاتیات است.

ص: ۲۳۴

توضیح مطلب :

اینکه شدت وضعف موجود است جای شک نیست، حال این شدت وضعف به تباین است ویا به تشکیک جای بحث است.

بیان لاهیجی طوری است که اولا تشکیک را به توهم می آورد وثاینا تشکیک در ذاتیات را؛ چرا که هم می گوید اختلاف شدید وضعیف در ذات شان است و هم می گوید مثلا صدق بیاض هم بر بیاض شدید وهم بر بیاض ضعیف به اختلاف است نه به تواطی. پس باید تشکیک در ذاتیات باشد.

یک وقت که می گوییم صدق ابیض برثلج وعاج به تشکیک است و زمانِ می گوییم صدق بیاض بر بیاض ثلج وبیاض عاج به تشکیک است، بین این دو گفته تفاوت است؛ چرا که وقت می گوییم ابیض بر ثلج وعاج به تشکیک صدق می کند تشکیک در بیرون ذات است ووقت که می گوییم بیاض بر بیاض ثلج وبیاض عاج به تشکیک صدق می کند، درحقیقت تشکیک را در ذاتیات می بریم نه درعارض. آنچه که اشکال دارد تشکیک در ذاتیات است نه تشکیک در عارض.

تفاوت این دو گفته روشن است، وقت که می گوییم ابیض بر ثلج وعاج صدق می کند، ثلج وعاج دو تا جوهر اند که بیاض بیرون از ذات شان است ووقت که می گوییم بیاض بر بیاض ثلج وبیاض عاج صدق می کند، بیاض بر بیاض ثلج وبیاض عاج صدق می کند، نه برخود ثلج وعاج، و بیاض بیرون از بیاض ثلج وبیاض عاج نیست.

لاهیجی صدق بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج را مطرح کرد و از آنجای که صدق بیاض بربیاض ثلج وبیاض عاج به تشکیک است. پس تشکیک در ذاتیات است، که به نظر مشاء و حکمت متعالیه باطل است، هرچند اشراق تشکیک در ذاتیات وماهیت را هم می پذیرد.

ص: ۲۳۵

تـذکر : مشاء تشکیک در خاج ومصـداق را قبول نـدارد، بلکه تشـکیک را در مفهوم می دانـد درصـدق مفهوم بر خارج، اما حکمت متعالیه تشکیک را درخاج ومصادیق می داند.

جواب : آنچه را که ما گفتیم اصـلا تشکیک را افاده نمی کند، چه رسد به تشکیک در ذاتیات؛ چرا که ما گفتیم مطلق البیاض بر بیاض شدیـد وبیاض ضـعیف صدق می کند، ومطلق البیاض ذاتی است هم ذاتی بیاض شدید وهم ذاتی بیاض ضـعیف؛ چرا که مصداق هم مطلق البیاض است بیاض شدید وبیاض ضـعیف. وصدق مطلق البیاض بر بیاض شدید وبیاض ضـعیف به تواطی است نه به تشکیک.

ان قلت : شما دراستدلال گفتید ذات شدید وذات ضعیف باهم فرق دارند، حرف از مطلق البیاض نگفتید.

قلت : آنچه که در بیاض شدیـد وبیاض ضـعیف است مطلق البیاض است، فرد از مطلق البیاض است، در بیاض شدیـد مثلا سـه فرد مطلق البیاض است ودربیاض ضـعیف یک فرد. پس در شدید قید شدید ودر ضعیف هم قید ضعیف وجود ندارد، دربیاض شدید فرد بشتر است ودر بیاض ضعیف فرد کم تر است، وصدق مطلق البیاض بر افراد به تواطی و یکسان است نه به تشکیک، این طور نیست که صدق مطلق البیاض بر بیاض شدید اولی باشد از صدق مطلق البیاض بر بیاض ضـعیف، چنانکه صدق انسان بر سه فرد انسان ویک فرد انسان به تواطی است. پس تشکیک در ذاتیات راه ندارد.

خلاـصه : دربیـاض شدیـد وبیـاض ضـعیف ذات شـان مختلف است وصـدق مطلق البیـاض بر دو ذات مختلف به تواطی است، بعبـارت دیگر تفاوت بیاض شدیـد با بیاض ضـعیف در مطلق البیاض است که در بیاض شدیـد دو فرد است ودربیاض ضـعیف یک فرد.

به بیا سوم تفاوت بیاض شدید با بیاض ضعیف در فرد منتزع است، نه فرد واقعی؛ چرا که در بیاض شدید وبیاض ضعیف هردو مطلق البیاض را داریم، یک فرد دوفرد نداریم، ولی چون بیاض شدید وضعیف داریم، برای بیان این تفاوت فردی را ساختیم که در شدید مثلا ـ سه تا از این فرد وجود دارد و دربیاض ضعیف یک فرد. ومطلق البیاض در ضمن این افراد است، چنانکه مطلق الانسان در ضمن افراد انسان است.

دراین جواب بیان شد که تشکیک نداریم، بیاض شدید تحلیل شد به چند فرد، در عبارت بعدی که می توند متم این جواب باشد ومی شود هم جواب دوم باشد بیان می شود که بیاض شدید وضعیف تباین دارد.

جواب دوّم (یا تتمه ای جواب اول) :

ما در استدلال بیان کردیم که مثلا بیاض شدید وضعیف دونوع اند وتباین دارند ودونوع مختلف نمی تواند تشکیکی باشد، تشکیک درجای است که اختلاف در مرتبه باشد.

متن : و لا یلزم من ذلک (بیان بالا) التشکیکُ (فاعل لایلزم) فی الذاتی، فانّ ما هو ذاتیّ لهما (شدید وضعیف) معا (هردو) انما هو مطلق البیاض لا من حیث هو شدید او ضعیف (یعنی قید من حیث هو درحقیقت دخالت ندارد)، فالشده راجعه الی کون البیاض المطلق الذاتی (که ذاتی هم است) متحقّقاً فی الشّدید (همان طور که درضعیف متحقق است) فی ضمن امثال (چند) ما (بیاض یعنی افراد منتزعه) هو (مطلق بیاض) متحقق فی ضمنه (ما) فی الضعیف (بیان ما :) من الافراد المنتزعه (یعنی این طور نیست که چند فرد که درضعیف است درشدید باشد بلکه چند فرد منتزع که درضعیف است درشدید است)

ص: ۲۳۷

و هذا الّذی ذکرنا ــ اعنی وجوب کون الاشد و الاضعف نوعین متباینین ــ هو (ماذکرنا) الدلیل علی امتناع التشکیک فی الذاتی (چون دو شیء متباین تشکیک ندارد) فان الشدید و الضعیف اذا وجب کونهما نوعین متباینین لم یتحقق اشتراک الضعیف مع الشدید فی الحقیقه (متعلق اشتراک)، لانتفاء بعض ما هو معتبر فی الشدید فیه (ضعیف/ متعلق انتفاء) لا محاله. (یعنی تشکیک جای است که اختلاف دربیرون ذات باشد، وقت که اختلاف در ذات است تشکیک را پیدا نمی کند.)

اشکال بر دلیل اول ۹۲/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اشکال بر دلیل اول

گفته شد که الوان قابل شدت وضعف اند واین شدت وضعف به تشکیک نیست بلکه به تباین است، یعنی درخارج مثلا بیاض شدید یک نوع است و بیاض ضعیف نوع دیگر، هرچند صدق مفهوم بر بیاض شدید وبیاض ضعییف به تشکیک است.

برای اثبات این مطلب هم لاهیجی وهم قوشجی اند :

بیان لاهیجی : بیاض شدید و بیاض ضعیف باهم تفاوت دارند، این مابه التفاوت همان اضافه ای است که بیاض شدید دارد، ودارای دو حکم است؛ یکی اینکه داخل در ذات شدید است ودیگر اینکه خارج از ذات ضعیف است. پس تفاوت بیاض شدید وبیاض ضعیف در ذات شان است، دو نوع متباین اند، نه اینکه یک نوع باشد با دو عارض متفاوت .

بیان قوشجی : مابه التفاوت بیاض شدید وضعیف که همان زیاده است یا در مفهوم بیاض دخالت دارد ویا دخالت ندارد، اگر زیاده درمفهوم بیاض دخالت داشته باشد لازم می آید که مفهوم بیاض بر بیاض ضعیف صدق نکند، درحالیکه مفهوم بیاض هم بر بیاض شدید صدق می کند وهم بر بیاض ضعیف. بنابراین زیاده در مفهوم بیاض دخالت ندارد، بلکه درخود بیاض خارجی دخالت دارد، واین دخالت یا به این صورت است که زیاده داخل در ذات بیاض شدید است ولی در ذات بیاض ضعیف داخل نیست ویا این گونه است که زیاده عارض بر بیاض شدید است ولی عارض بر بیاض ضعیف نیست.

ص: ۲۳۸

اگر زیاده داخل در ذات بیاض شدید باشد ولی داخل در ذات بیاض ضعیف نباشد، تفاوت بیاض شدید وبیاض ضعیف در ذات شان است، اما اگر زیاده عارض بر بیاض شدید باشد ولی عارض بر بیاض ضعیف نباشد، تفاوت بیاض شدید وبیاض ضعیف در عارض شان است، نه در ذات شان. از آنجای که مفهوم بیاض بر بیاض شدید وبیاض ضعیف به تواطی صدق می کند باید ذات بیاض شدید با ذات بیاض ضعیف تفاوت داشته باشند. پس تفاوت بیاض شدید وبیاض ضعیف در ذات شان است.

ان قلت : شما تشکیک را در ذاتیات نفی کردید وتشکیک را در عرضیات قبول دارید، در حالیکه اگر دلیل شما در ذاتیات تمام باشد در عرضیات هم جاری می شود و درعرضیات هم تشکیک نخواهد بود.

توضیح مطلب : شما بیاض شدید وبیاض ضعیف را ملاحظه کردید و گفتید اصل البیاض که ذاتی بیاض شدید وبیاض ضعیف است تشکیک ندارد، بلک اصل البیاض که ذاتی بیاض شدید وبیاض ضعیف است به تواطی حمل می شود بربیاض شدید وبیاض ضعیف، خلاصه اصل البیاض که ذاتی است به تواطی صدق می کند بر هردو بیاض.

با بیان بالا اصل البیاض برثلج وعاج هم به تواطی حمل می شود نه به تشکیک؛ چرا که اگر ثلج وعاج را ملاحظه کنیم، بیاض که در ثلج است زیاده دارد بر بیاض عاج، حال اگر این زیاده داخل در ذات شدید یعنی بیاض ثلج باشد وداخل در ذات ضعیف یعنی بیاض عاج نباشد صدق بیاض بر بیاض شدید وبیاض ضعیف به تواطی خواهد بود. وروشن است که تفاوت بیاض ثلج وبیاض عاج (نه خود ثلج وبیاض) در ذات شان است.

ص: ۲۳۹

قلت : تفاوت ثلـج وعاج در مفهوم بیاض نیست، بلکه تفاوت ثلج وعاج در امر خارج از آنها است، تفاوت شان در بیاض اسـت که امر خارج از آنها است.

بعبـارت دیگر بیـاض ثلـج وبیـاض عـاج تفـاوت شـان در مفهوم بیاض نیست، بلکه تفاوت شان در این است که ثلـج به سه فرد بیاض نسبت دارد وعاج به یک فرد بیاض نسـبت دارد، بعبارت سوم وقت که ابیض را حمل برثلـج وعاج می کنیم نسـبت ثلج وعاج را به بیاض بیان می کنیم، و صـدق ابیض بر ثلـج قوی تر است از صـدق ابیض بر عاج؛ یعنی نسـبت ثلج به بیاض قوی تر است ونسبت عاج به بیاض ضعیف تر است، مثلا ثلج با سه فرد بیاض نسبت دارد و عاج با یک فرد بیاض نسبت دارد.

وقت که دوتا بیاض را لحاظ می کنیم نمی خواهیم نسبت را بیان کنیم، بلکه می خواهیم ذات دوتا بیاض را بیان می کنیم ولذا صـدق اصـل بیـاض بربیـاض شدیـد وبیاض ضـعیف به تواطی است، اما وقت که تفاوت ثلـج وعاج را بیان می کنیم درحقیقت نسـبت ثلج وعاج را به بیاض بیان می کنیم که ثلج با سه فرد بیاض نسـبت دارد و عاج با یک فرد بیاض نسبت دارد. ولذاصدق ابیض برثلج اولی است واز صدق ابیض بر عاج. سه

خلاصه شـما باید نقض را در ابیض جاری کنید که جاری نمی شود ولی شما نقض را در بیاض بیان کردید که نقض محسوب نمی شود؛ چرا که ما مدعی هستیم که ذات بیاض شدید و بیاض ضعیف تفاوت دارد.

ص: ۲۴۰

فان قلت : هذا (دلیل شـما / آنچه را که در باب تشکیک ذاتی گفتید؛ یعنی تتمه ای دلیل) منقوض بالعارض فانّ ما (تفاوت) اشتمل علیه بیاض الثلج (بیاض مسند به ثلج) دون العاج (نه بیاض مسند به عاج) من التفاوت (بیان ما)،اذا لم یکن معتبرا فی مفهوم البیاض لم یتحقق التفاوت بین الثلـج و العاج فی ما هو بیاض بل فی امر خارج عنه. (درحالیکه تفاوت بیاض ثلج وبیاض عاج درمفهوم بیاض است، نه در امر بیرون از بیاض)

قلت : ذلـک التفاوت لیس معتبرا فی مفهوم البیاض لکنه فی فرد من البیاض و المقول بالتشـکیک لیس هو البیاض بل الابیض و مفهوم الابیض انّما هو النسـبه الی البیاض، اعنی (بیان ابیض) : ذا البیاض (یعنی چیزی که نسبت به بیاض دارد). و لا شک انّ النسـبه الی عـده افراد البیاض اشد فی کونها (نسبت) نسـبه الی البیاض (مربوط به اشد) من النسـبه الی فردٍ واحدٍ من البیاض، فحصـل التفاوت فی مفهوم الابیض لکن مفهوم الابیض لیس ذاتیا لا للبیاض و لا لمعروضه (یعنی ثلـج وعاج) لیلزم التشـکیک فی الذاتی بل هو (مفهوم ابیض) عرضی لمعروضه (یعنی عرضی ثلج وعاج است)

فرق جوهر وعرض بلحاظ قبول شدت وضعف ۹۲/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فرق جوهر وعرض بلحاظ قبول شدت وضعف

بحث در این بود که لون قابل شـدت وضـعف است وفرد شدیـد وضـعیف ازدونوع متباین انـد، نه اینکه یک نوع باشـد، بر این مطلب دلیل اقامه نمودیم، بعد پرداختیم به این مطلب که تباین نوعی داشـتن شدید وضعیف مستلزم تشکیک در ذاتیات نیست، به همین مناسبت پرداختیم به بحث درتشکیک واینکه در ذاتیات تشکیک نیست.

ص: ۲۴۱

مستشـکل گفت اگر دلیل شـما بر تباین نوعی شدید وضـعیف تمام باشد ونفی تشکیک در ذاتیات کند درعرضیات هم جاری می شود وتشـکیک در عرضـیات هم نفی می شود، بعبـارت دیگر دلیل شـما نقض می شود؛ یعنی درعرضـیات جاری می شود درحالیکه نتیجه ای را که شما گرفتید به دنبال ندارد.

اشـکال نقضی : وقت که به بیاض ثلج وبیاض عاج نگاه می کنیم بیاض شان تفاوت دارد، بیاض ثلج اضافه دارد بر بیاض عاج، واین اضافه داخل در ذات بیاض ثلـج است ودر ذات بیاض عاج وجود ندارد. پس بیاض ثلج وبیاض عاج دونوع متباین است و مفهوم بیاض بربیاض ثلج وبیاض عاج باید به تواطی صدق کند نه به تشکیک. بنابراین اگر بیان شما صحیح باشد در عرضیات هم تشکیک نفی می شود، درحالیکه شما تشکیک در عرضیات را قبول دارید.

لاهیجی : آنچه را که بیان شـما ثابت می کنـد این است که مفهوم بیاض بر بیاض ثلـج وبیاض عاج بایـد به تواطی صدق کند، که حرف درستی است، ولی این بمعنای نفی تشـکیک در عرضـیات نیست؛ چرا که بیاض اصـلا بر ثلج وعاج صدق نمی کند، آنچه که برثلج وعاج صدق می کند ابیض است که به تشـکیک هم صدق می کند. پس دربیاض اختلاف است ولی تشکیک

نیست ودر ابیض هم اختلاف است وهم تشکیک.

فرق جوهر وعرض بلحاظ قبول شدت وضعف :

درافراد بیاض هم تفاوت درشـدت وضـعف است وهم تشـکیک یعنی مفهوم ابیض بر افراد ابیض به تشـکیک صـدق می کند. شبیه همین وضع درجوهر هم است؛ درجوهرشدت وضعف است ولی تشکیک نیست.

ص: ۲۴۲

سوال : چه فرق است بین جوهر وعرض که در هردو اختلاف به شدت وضعف نیست ولی درعرض تشکیک است اما در جوهر تشکیک نیست؟

جواب : درعرض شدت وضعف به این صورت است که یک فرد برابر است با چند فرد دیگر، بعبارت دیگر یک فرد بمنزله ای چند فرد است، این شدت وضعف در جوهر هم است مثلا یک فرد انسان بمنزله ای چند فرد انسان است، ولی تشکیک در عرض است و درجوهر نیست؛ چرا که در موضوع داریم وعرض که بر آن عارض شده و از این عروض ونسبت عرض به موضوع مفهوم بدست می آید که می تواند به تشکیک بر افراد، ولی درجوهر موضوع نداریم که از تلفیق آن با جوهر مفهوم بدست آوریم که به تشکیک حمل شود. پس درجوهرشدت وضعف است ولی تشکیک نیست.

بعضی ها تشکیک را در جوهر قبول دارد، شاید مراد شان این باشد که درجوهر شدت وضعف است وهمین شدت وضعف در جوهر را تشکیک می داند، کار به مفهوم بر جواهر به تشکیک صدق کند ندارد.

اگر تشکیک را بمعنای شدت وضعف بگیریم در این صورت لازم نیست برای اثبات تشکیک در جوهر خود را به تکلف بیاندازیم ومفهوم را درست کنیم که به تشکیک صدق کند.

دلیل دوم بر نفی تشکیک در ذاتی :

ماهیت را که با جزئیات ومصادیق آن بسنجیم، از این مقایسه دو چیز به دست می آید؛ یکی اینکه تحقق خارجی هریک از جزئیات به تحقق ماهیت است مثلا اگر زید باشد باید انسان باشد ودیگر اینکه رفع هریک از جزئیات به رفع ماهیت است مثلا رفع زید به این است که ماهیت انسان رفع شود، حالت سوم هم نداریم که ماهیت ضعیفا بیاید وضعیفا برود، بعبارت دیگر یا رفع ماهیت ویا اثبات ماهیت. پس تشکیک درماهیت واجزا وذاتیات ماهیت نداریم؛ یعنی این طور نیست فرد از ماهیت اولی، اقدم ویا اشد باشد از دیگری، بگفته لاهیجی ماهیت وذاتیات آن نسبت به شی از افراد اولی، اقدم واشد نیست. بلکه ماهیت واجزای آن نسبت به افراد آن یکسان است.

ص: ۲۴۳

ان قلت : ممکن است فرد از ماهیت اولی نباشد نسبت به فرد دیگری ولی اقدم است مثلا پدر نسبت به فرزند اقدم است.

قلت : تقدم پدر بر فرزند به وجود است، پدر قبل از فرزند وجود گرفته است نه اینکه ماهیت پدر مقدم بر ماهیت فرزند باشد.

اشکال نقضی بردلیل دوم : ناقض امر خارج از ماهیت مثلا انسان را در نظر می گیرد و می گوید انسان ماهیتی است که صدق می کند بر این فردش که زید است وآن فردض که عمرو است وبقیه ای افراد خودش، حال اگر فرض کنیم که همه ای افراد انسان سفید باشد صدق انسان برهمه ای افرادش که سفید اند مساوی است، هیمن طور صدق سفیدی هم بر همه ای این فراد مساوی است. پس نه در انسان تشکیک است ونه در سفید؛ یعنی بربیاض این فرد گفته می شود بیاض بر بیاض فرد دیگر هم گفته می شود بیاض، ودر نتیجه درعرضیات هم تشکیک نیست مثل ذاتیات.

جواب : بیاض ذاتی بیاض زید، عمرو و... است ولذا به تواطی بر همه ای افراد بیاض صدق می کند واگر نسبت بیاض به زید، عمرو و...در نظر بگیریم ابیض بدست می آید که عرضی است برای زید وعمرو وبه تشکیک هم صدق می کند. پس ماهیت انسان که ذاتی است برای افراد خودش صدقش به تواطی است همین طور بیاض که ذاتی است بر افراد بیاض به تواطی صدق می کند، اما ابیض که عرضی است ونسبت بیاض به افراد انسان را بیان می کند صدقش به تشکیک است. در ذاتیات تشکیک نیست ولی در عرضیات تشکیک است.

ص: ۲۴۴

لاهیجی : بحث ما به تبع خواجه بحث درشدت وضعف لون است، که افراد لون اختلاف در شدت ولون دارد واین اختلاف نوعی است نه تشکیکی که مفهوم لون بر افرادش به تشکیک صدق نماید، اما از آنجای که بحث تشکیک بحث مهم است ودر جای دیگر هم بحث نشده در این جا مناسب بود که از تشکیک بحث شود وما به همین جهت به این بحث پر داختیم.

متن : و اعلم ان مثل هذا التفاوت الّذی بین افراد العرض کالبیاض مثلا _ اعنی (تفسیر تفاوت) کون فرد (فرد اشد) کعدّه افراد (افراد ضعیف) _ یجوز ان یکون (تفاوت) بین افراد الجوهر أیضا (مثل عرض) کالانسان مثلا- بان یکون فرد من الانسان کعده افراد منه، فیتحقق الشده و الضعف فیه (جوهر) بهذا المعنی (که یک فرد بمنزله ای افراد باشد) لکن لما لم یکن الجوهر موجودا فی الموضوع کالعرض (مثال برای منفی یعنی عرض موجود در موضوع است) لم یتحقق هناك (درجوهر) بالطبع مفهوم عرضی کالابیض (مثال برای منفی) لیکون (مفهوم عرضی) مقولا بالتشکیک، فالممتنع فی الجواهر انما هو التشکیک لا الشده و الضّعف.

و الظاهر انّ من ذهب الی جواز التشکیک فی الجواهر انّما ذهب إلیه (تشکیک) لمثل هذا التفاوت المذکور (تفاوت در مصداق). و اذا جاز فلا حاجه لذلک (بخاطر اینکه چنین تشکیکی وجود دارد) الی المکابره (سرسختی وبدون دلیل حرف گفتن) فی جواز التشکیک فی الجواهر.

ص: ۲۴۵

دلیل دوم برای نفی تشکیک در ذاتی :) دلیل اخر لنفی التشکیک فی الذاتی، و هو (دلیل) ان نسبه الماهیه و ذاتیاتها الی جمیع الجزئیات (افراد) علی السواء، فانّ جمیعها (افراد) متساویه فی انّ تحققها ذهنا و خارجا لا یتصور الا عند التحقق الماهیه و ذاتیاتها و ترتفع (جزئیات) بارتفاع الماهیه و ذاتیاتها فلا یکون الماهیه و ذاتیاتها بالنسبه الی شی ء من الافراد اولی و اقدم أو اشد.

و تقدم بعضها (جزئیات) علی البعض بالوجود لا یقتضی تقدمه (بعض) علیه (بعض دیگر)، بالذاتی فانّ نسبته (ذاتی) الی الفرد المتقدم کنسبته (ذاتی) الی الفرد المتاخر.

و النقض بالعارض هاهنا (دلیل دوم) أیضا (مثل دلیل اول) مندفع بما ذکرنا، فانّ الامر الخارج (مثلا بیاض که خارج از انسان است) الّذی یجب کون الماهیه (ماهیت انسان/ ماهیت بیاض) و ذاتیاتها (ذاتیات انسان/ ذاتیات بیاض) بالنسبه الی جمیع افراده (انسان/ بیاض) علی السواء انما هو مثل البیاض، وهو لیس بمشکک بل المشکک انما هو مثل الابیض (که تلفیق بیاض وموضوع است)، و لا یجب مساواته (ابیض) بالنسبه الی افراد البیاض و لا افراد (افراد انسان) موضوعه (بیاض)، اذ لیس هو ذاتیا لشی ء منهما (افراد بیاض وافراد موضوع)، هذا (ای خذا).

واعلم : أنا انّما وقعنا الی هذا المطلب (بحث نفی تشکیک در ذاتیات) بالعرض (خارج از کلام خواجه)، لکنّه لمّا کان من المهمات المستصعبه و لم یکن موضع من الکتاب ألیق بتحقیقه (تشکیک) من هذا الموضع اوردنا الحق فیه (مطلب) فی هذا المقام، و وفّینا بما ربّما وعدناک فی سالف الکلام (که در تشکیک بحث می کنیم)

ص: ۲۴۶

بحث در ضوء ۹۲/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بحث در ضوء

خواجه در ابتدای مساله ای دوم (ص۹۸) گفت که « اوائل المبصرات هی الـون والضوء »، در این جا می گوید « ولوکان الثانی... » یعنی آن که دوم ذکر کردم که همان ضوء است.

فرع ششم : ضوء غیر از جسم است.

درباره ای ضوء اختلاف است، برخی می گوید که ضوء جسم است که از مضی جدا می شود وبه مستضی می رسد. گروهی دیگر عقیده دارند که ضوء کیفیتی است که در مستضی بالقوه موجود است ووقت که مستضی در مقابل مضی قرار بگیرد ضوء بالفعل می شود.

ابن سینا، خواجه، لاهیجی و... ضوء را کیفیت می دانند نه جسم که از مضی جدا شود و به مستضی برسد.

ابن سینا برای اینکه بیان کند ضوء جسم نیست تمام شقوق را مطرح کرده است، به این صورت که اگر ضوء جسم باشد یا شفاف است ویا غیر شفاف، اگر شفاف باشد یا باتراکم شفافیت آن از بین می رود ویا با تراکم شفافیتش از بین نمی رود، ولی لاهیجی یکی از شقوق را که ضوء جسم غیرشفاف باشد بیان می کند، به همین جهت می شود برخواجه اشکال کرد که ضوء جسم شفاف است که نمی پوشاند.

دلیل ابن سینا برای جسم نبودن ضوء : اگر ضوء اجسام ریزی باشد که از مضی جدا می شود یا این اجسام شفاف نیستند و یا شفاف اند و اگر شفاف نباشند باید اجسام را بپوشاند و اگر شفاف باشند یا بر اثر تراکم شفافیت را از دست نمی دهند و یا از دست می دهند.

ص: ۲۴۷

اگر اجسام ریزی که از مضی جدا می شوند شفاف نباشد مثل یک پرده روی اشیاء می شود پوشاند، درحالیکه ضوء اشیا را روشن می کند.

اگر اجسام ریزی که از مضی جدا می شوند شفاف باشد و بر اثر تراکم شفافیت خود را از دست دهد در این صورت نمی تواند اجسام روشن کند بلکه به صورت پرده ای اشیاء را مخفی می کند و هر چه تراکمش بیشتر شود پوشانندگی اش بیشتر می شود، درحالیکه ضوء هرچه بیشتر شود اشیاد را بیشتر روشن می کند.

اگر جسم ریزی که از مضی جدت می شوند شفاف باشد و با تراکم شفافیت خود را از دست ندهد، در این صورت مضی نخواهد بود؛ چنانکه قبلا بیان شد. (ص۹۹_ ۱۰۱)

دلیل دوم ابن سینا برای جسم نبودن ضوء : هر جسمی فقط به یک سمت حرکت طبیعی می کند؛ جسم سنگین فقط به سمت پایین حرکت طبیعی می کند و جسم سبک فقط به سمت بالا حرکت طبیعی می کند.

خلاصه : قانون جسم این است که حرکت طبیعی یا به سمت پایین دارد ویا به سمت بالا.

جهت یمین و یسار و قدام و خلف جهات طبیعی نیستند. به همین دلیل دوجهت در بیان بالا مطرح گردید.

اگر ضوء جسم باشد باید قانون جسم درباره اش صادق باشد در حالیکه ضوء چنین نیست؛ چرا که ضوء به جهات مختلف حرکت می کند. پس ضوء جسم نیست.

دلیل سوم ابن سینا برای جسم نبودن ضوء : پنجره ای را باز کنیم نور از پنجره می تابد وقتی که پنجره را ببندیم نور می شود بخاطر اینکه مقابله قطع می شود آنهایی که می گوید ضوء جسم است چگونه قطع شدن نور را توجیه می کند، آیا وقتی که پنجره را می بندیم نور که طبق فرض جسم است بیرون می رود یا معدوم می شود ویا اینکه استحاله می شود.

ص: ۲۴۸

اینکه ضوء که طبق فرض جسم قبل از بسته شدن در یا پنجره بیرون رود، حرف بدون دلیل است.

اگر بگوید با بستن در یا پنجره ضوء که طبق فرض جسم است معدوم می شود، صحیح نیست چرا که شان حایل این نیست که یکی از طرفین را باطل کند.

اگر بگویید ضوء که طبق فرض جسم است استحاله می شود، این مدعای ما را ثابت می کند؛ چرا که معنایش است که ضوء کیفیت است و استحاله می شود. به این جهت که استحاله دلیل بر کیفیت بودن ضوء ونور است.

متن : و لو کان الثانی ای الضوء (که من دوم ذکرش کردم) جسما لحصل ضدّ المحسوس (آنچه که شهودش می کنیم) اشاره الی ما حکی فی الشفا : « إنّ من الناس من ظن ان النّور الّذی یشرق من المضی ء علی الاجسام لیس کیفیه تحدث فیها بل اجسام صغار ینفصل من المضی ء و تقع علی الاجسام (اجسام مستضی) فیستضی ء (اجسام مستضی) بها (اجسام).

ثمّ رد ذلک : بان تلک الاجسام الصغار (الف) ان لم یکن شفافه فتستر ما تحتها (ب) وان کانت شفافه فلا یخلو (۱) اما ان یزول شفیفها بتراکمها کما یکون الاجزاء الصغار من البلّور شفافه و تکون المتراکم منها غیر شفاف (۲) و اما ان لا یزول شفیفها.

فان کانت (اجسام صغار) شفافه لا یزول شفیفها لم تکن (اجسام صغار) مضیئه، اذ قد فرغنا من الفرق بین الشفاف و بین المضی ء.

ص: ۲۴۹

(مقدم :) و ان کانت (اجسام صغار) تعود (ای تصیر) بالارتکام (متراکم شدن) غیر شفافه (تا لی :) کان ارتکامها یستر ما تحتها و (عطف بر ارتکامها) کلما ازدادت ارتکاما ازدادت سترا و (حالیه/ بیان بطلان تالی:) الضوء کلما ازداد ارتکاما ازداد اظهار اللون (بطلان مقدم :) فبیّن ان الشعاع المظهر للألوان لیس بجسم هذا محصّل ما فی الشفا».

و هو معنی کلام المصنف. (که گفته لون کان الثانی جسما لحصل ضد المحسوس)

ثم ازداد الشیخ فی الرد فقال : ثم لا یجوز ان یکون (ضوء) جسما و (عطف بریکون) یتحرک بالطبع الی جهات مختلفه. (یعنی جایز نیست که جسم باشد وحرکت های مختلف بالطبع داشته باشد)

ثم ان کان (ضو) اجساما ینفصل من المضیء و یلقی المستنیر فاذا غُمّت (پوشیده شود) الکوه (پنجره) لم یخل : اما ان یتفق لها ان تعدم او یستحیل (تبدیل حالت پیدا می کند) او یسبق الغام (پوشاننده).

و القول لسبق العام اعتساف (حرف بدون دلیل است) فان ذلک (پوشیده شدن روزنه) امر یکون (تامه) دفعه.

و العدم (اجسام صغار که نور است معدوم شود) أیضا بالستر من ذلک الجنس (ازجنس قول بسق الغام است) فانّه (استفهام انکاری :) کیف یحکم ان جسما (جسم که ساتر است؛ یعنی پنجره، درب و...) اذا تخلل بین جسمین عدم احدهما.

ص: ۲۵۰

و امّا الاستحاله فیوجب ما قلناه و هو انّها یستنیر بمقابله النیر فاذا غم (نیر پوشیده شود) استحالت (اجسام که درمقابل شان

دلایل قائلین به ضوء بودن جسم ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلایل قائلین به ضوء بودن جسم

خواجه گفت ضوء یا شعاع جسم نیست، ابن سینا همین عقیده را دارد وبرای اثبات آن سه دلایل اقامه کرد. اما گروهی دیگر معتقد اند که ضوء شعاع است وسه دلیل بر مدعای شان آورده اند.

دلایل کسانی که ضوء را جسم می دانند:

دلیل اول : ما می بینیم که شعاع از خورشید فرو می ریزد، بعبارت دیگر تابش خورشید برای ما این گونه جلوه می کند که شعاع از خورشید می ریزد. و یا وقت که آتش را روشن می کنیم می بینیم که شعاع به اطراف پخش می شود.

خلاصه : شعاع خورشید منحدر می شود بعبارت دیگر فرو می ریزد و شعاع آتش به اطراف پخش می شود. وانحدار و توجه نوعی حرکت است پس شعاع خورشید و شعاع آتش حرکت می کند.

شعاع حرکت می کند و هیچ چیزی بجز جسم حرکت نمی کند. پس شعاع جسم است.

صغرای قیاس بالا از قیاس قبل بدست آمد ونیاز به بیان ندارد. کافی است کبرای قیاس را اثبات کنیم. بیان کبرا: آنچه حرکت بالذات است سایر شیا بواسطه ای جسم حرکت دارند؛ مثلا عدد به تبع معدود حرکت، رنگ بواسطه ای جسم حرکت می کند، اما جسم حرکتش بالذات است.

بیان بالا قیاس مرکب از دو قیاس ذیل است :

ص: ۲۵۱

قیاس اول: ضوء یا شعاع منحدر می شودی و انحدار نوعی حرکت است پس ضوء یا شعاع حرکت می کند.

قیاس دوم: شعاع حرکت می کند وهیچ چیزی بجز جسم حرکت نمی کند. پس شعاع جسم است.

دلیل دوم : شعاع منتقل می شود، خورشید وقت که در مشرق است شعاعش را به سمت مغرب می فرستد وقت که درمغرب است شعاعش را به سمت مشرق می فرستد و انتقال حرکت است. پس شعاع حرکت می کند.

قیاس دوم : شعاع حرکت می کند، و حرکت مال جسم است. پس شعاع جسم است.

دلیل سوم: شعاع وقت که به آینه برخورد کند منعکس می شود، وانعکاس نوعی حرکت است. پس شعاع نوعی حرکت دارد.

قیاس دوم : شعاع نوعی حرکت دارد وحرکت مال جسم است. پس شعاع جسم است ویا جسمانی. جسمانی یا جسم است ویا حال در جسم وشعاع حال درجسم نیست، پس جسم است.

جسمانی یعنی منسوب به جسم ولذا لزوم ندارد که شعاع حلول در جسم داشته باشد

شعاع حرکتش جسمانی است ولی خودش جسمانی نیست، جسم است.

جواب ابن سینا:

اولا، لفظ های انحدار، توجه و... مجازی است وقتی که می گوییم نور منحدر می شود و یا نور عبور می کند از شفاف و یا منعکس می شود از آینه، همه ای بیانات مجازی است، چشم ما این گونه بیند. بعبارت دیگر ضوء ویا شعاع حادث می شود ولی چون از خورشید که عالی است در اشیا که پایین است حادث می شود، به وهم ما اینگونه می رسد که منحدر می شود، درحالیکه ضوء در مستضی حادث می شود.

ص: ۲۵۲

ثانیا، اگر بگوییم شعاع کیفیت است که وقت مستضی در مقابل مضی قرار می گیرد در مستضی حادث می شود اولی است از اینکه بگوییم شعاع ویا ضو جسم است؛ چرا که اولا بین خورشید واشیا مقابل آن فاصله ای وجود دارد که شعاع آنرا پر نرکرده است بلکه بین خورشید واشیا مقابل آن هوای شفاف است. وثانیا اگر شعاع جسم باشد که از خورشید به اشیا مقابل آن منحدر شود باید بین طلوع خورشید ورسیدن آن به اشیا مقابل خورشید مدت زمانی فاصله داشته باشد، درحالیکه بین طلوع خورشید وروشن شدن اشیا مقابل مدت زمانی طول نمی کشد.

خلاصه : باتوجه به دوجه بالا اینکه شعاع یا ضوء کیفیت باشد که با قرار گرفتن مستضی در مقابل مضی در مستضی حادث شود اولی است.

علمای جدید می گویند که از طلوع خورشید باید زمانی طول بکشد تا به زمین برسد. پس حرف ابن سینا امروزه پذیرفته نیست.

قائلین به جسم بودن شعاع اگر با برهان قائل باشند که چنین برهانی نداریم وحس هم خلاف آن را می گوید؛ چرا که حس نمی تواند زمان حرکت وانحدار را حس کند ونمی تواند مسافت بین خورشید واشیا مقابل آنرا حس کند. پس شعاع یا ضو جسم نیست.

متن : ثم قال : و اما الحجه التی تتعلق بها اصحاب الشعاع (آنهای که شعاع را جسم می داند) فمن ذلک قولهم إن الشعاع لا محاله ینحدر (فرو می ریزد) من عند الشمس و یتجه (به سمت اطراف) من عند النار و هذه (انحدار وتوجه) حرکه و لا حرکه ای بالذات الا للجسم.

ص: ۲۵۳

و أیضا فان الشعاع ینتقل بانتقال المضی ء و الانتقال للجسم.

و أیضا فانّ الشعاع یلقی شیئا (آینه) فینعکس عنه (آینه) الی غیره و الانعکاس حرکه جسمانیه لا محاله.

ثم قال : و هذه القیاسات (قیاس های سه گانه)کلها فاسده و مقدّماتها (که از کلمه ینحد، یتجه وینعکس استفاده نموده) غیر صحیحه، فان قولنا الشعاع ینحدر او یخرج او یدخل الفاظ مجازیّه لیس (تامه یعنی تحقق ندارد) من ذلک (مذکورات) شی ءٌ (یعنی انحدار تحقق ندارد، خروج تحقق ندارد)، بل الشعاع یحدث فی المقابل (مقابل مضی) دفعه (یعنی این طور نیست که از مضی حرکت کند وبه مستضی برسد، بلکه دفعتا در مستضی تکون پیدا می کند) و لما کان یحدث عن شی ء عال یوهم کانّه ینزل.

و (مبتدا :) ان یکون (شعاع) علی سبیل الحدوث فی ظاهر الحال (خبر:) اولی(۱)من النّزول، اذ (۱) لا یری (شعاع) البته فی الطریق (فاصله ای بین مضی ومستضی)(۲) و لا ـ یحتاج الی زمان محسوس فلا یخلو : امّا ان یکون البرهان دل علی انحداره و انّی لهم بذلک (چگونه می توانند چنین برهانی داشته باشند) و اما ان یکون الحسّ هو الدال علیه و علیه (حس) معولهم و کیف یدل الحسّ علی حرکه متحرکٍ لا یحس زمانه و لایحس فی وسط المسافه؟

ص: ۲۵۴

۱- (۱) ابن سینا معتقد به حدوث است ونزول را قبول ندارد، اما اینکه گفته حدوث اولی از نزول است، بخاطر این است که درظاهر حال حدوث اولی است، ودرواقع حدوث متعین است، نه اینکه حدوث اولی از نزول باشد.

بطلان دلایل کسانی که ضوء را جسم می داند ۹۲/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بطلان دلایل کسانی که ضوء را جسم می داند

بحث در این داشتیم که ضوء جسم است یا غیر جسم، ابن سینا، خواجه و... گفت کیفیتی است در مضی و مستضی، ولی برخی دیگر گفتند ضو جسم است، نه کیفیت، وسه دلیل برای مدعای شان بیان کردند. ابن سینا دلیل اول این گروه را باطل نمود، حال می پردازد به ردّ دلیل دوم.

جواب نقضی از دلیل دوم : ظلّ یعنی سایه منتقل می شود پس باید ظل هم جسم باشد، در حالی که همه قبول داریم که ظلّ جسم نیست، پس کبرای کل «کل ما ینقل جسم » باطل است.

ابن سینا بعد از بطلان دلایل اشاره می کند به عقیده خودش که ضوء منتقل نمی شود بلکه متکون می شود؛ از جای زایل و در جای دیگر متکون می شود، حتی اگر انتقال هم باشد باتوجه جواب نقضی نمی توانیم بگوییم ضوء جسم است.

با توجه به بیان فوق می توانیم بگوییم ابن سینا در باب انتقال دو تا جواب گفته است؛ یکی وجواب نقضی و دیگری جواب حلی که انتقال نداریم بلکه هم شعاع وهم ظل متکون و حادث می شود.

سایه را وجداناً می دانیم که از بین می رود وحادث می شود؛ در جای که ما می ایستیم مانع رسید نور می شویم و سایه به وجود می آید، وقت که ما حرکت کنیم مانع زایل می شود و نور خورشید می رسد و ظل از بین می رود همین طور که حرکت می کنیم ظل از بین می رود و ظل دیگر بوجود می آید. پس اینکه ظل زایل وحادث می شود وجدانی است، شعاع یا ضوء هم مثل ظل است.

ص: ۲۵۵

علمای امروزی شعاع را جسم می دانند، می گویند چیزی از خورشید جدا می شود،گاز که جسم است از خورشید جدا می شود و پخش می شود، طبق قول ابن سینا چیز ی از خورشید جدا نمی شود بلکه با مقابله مضی و مستضی شعاع حادث می شود.

دلیل سوم شان انعکاس بود که ضوء وقت که به آینه می رسد منعکس می شود، وانعکاس کار جسم است پس باید ضوء جسم باشد تا انعکاس داشته باشد.

این دلیل را یا ابن سینا جواب نگفته است ویا لاهیجی نیاورده است ولی جوابش این است که خود انعکاس درش اختلاف است که آیا انعکاس حرکت جسمانی است که شما می گویید و یا تکون کیفیت است که ما می گوییم پس دلیل شما مصادره به مطلوب است.

بیان خواجه در باب ضوء : ضوء کیفیتی است که قائم است به محل خودش ودر مستضی هم پدید می آید، در مضی موجود است و در مستضی بوجود می آید. پس شعاع جسم نیست، بلکه کیفیتی است که قائم به دو چیز است هم قائم به مضی که محل خودش است و هم قائم است به مستضی یعنی در مستضی بوجود می آید بعبارت دیگر یک عرض قائم به مضی است و یک عرض در مستضی بوجود می آید. عرض که در مضی است بالذات است وکیفیت که در مستضی بوجود می آید بالعرض است، بعبارت دیگر ضوء برای مضی ذاتی است وبرای مستضی عرض وکسبی است. اصطلا به روشنی ذاتی گفته می شود ضوء وبه روشنی کسبی گفته می شود نور.

ص: ۲۵۶

تقسیم شعاع : شعاع گاهی ذاتی است و گاهی عرضی است؛ شعاع که در خوشید است ذاتی است و شعاع که در جسم مقابل پدید می آید عرض است. اصطلاحاً به روشنی ذاتی گفته می شود ضوء و روشنی عرضی و کسبی گفته می شود نور. این اصطلاح گرفته شد از آیهء شریفه است که حق تعالی فرموده است : « هوالذی جعل الشمس ضیاءً والقمرنوراً »؛ یعنی شیمس داری ضوء وقمر دارای نور است.

قاعده در باب علیت: هیچ نوعی از جنس علت برای نوع از همان جنس نمی شود و هیچ فردی از نوعی علت برای فرد دیگر از همان نوع نمی شود و الا لازم می آید که چیزی خودش را ایجاد کند و بنابراین کیفیتی که در مضی است و معد است برای کیفیتی که در مستضی است، نه علت آن.

متن : (جواب نقضی از دلیل دوم :) و اما حدیث (داستان) انتقال الشعاع فلیس باكثر من انتقال الظل فیجب ان یكون الظل أیضا جسما ینتقل.

(جواب حلی :) و لیس و لا ـ (تاکید لیس) واحد منهما (ظل وشعاع) بانتقال بل بطلان و تجدد فانّه اذا تجددت الموازاه (مضی با مستضی/ ظل باذی ظل) تجدد ذلك (شعاع وظل).(وقت که مضی موازی شود با مستضی در مستضی احداث ضوء یا شعاع می شود، وقت که موازات از بین برود شعاع هم از بین می رود ودرجای دیگر که موازات بجود می آید شعاع یا ضوء بوجود می آید.)

بل هو (ضوء) عرض قائم بالمحل ، (مثال برای محل :)کجرم الشمس و جرم النار، و معد (نه علت) لحصول مثله فی الجسم المقابل (متعلق مقابل :) لمحلّه (مثال برای جسم مقابل :) کوجه الارض و الجدار.

و هو (ضوء) ذاتی کما للمضی ء بذاته (قید مضی، نه قید لام یعنی ثابت مقدر) کالشمس و النار و یسمی ضیاء و قد یختص (ضوء ذاتی) باسم الضوء (اختصاص عکس استعمال شده یعنی اسم ضوء اختصاص دارد به ضوء ذاتی). و (عطف برذاتی) عرضیّ کما للمستضی ء من غیره (مثال برای مستضی :) کوجه الارض و الجدار و یسمّی (ضوء عرضی) نورا کما قال تعالی : « هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً » ای ذات ضیاء و ذا نور

بیان چند اصطلاح ۹۲/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان چند اصطلاح

گفتیم که شعاع یا ضوء عرضی است قائم به محل وقائم به مقابل المحل و این عرض را تقسیم کردیم به ذاتی وعرضی که ذاتی را می گوییم ضوء و عرضی را می گوییم نور.

شیخ لفظ ضوء، نور، شعاع را معنا نموده است و گفته که درلغت بین ضوع، شعاع، نور فرق نیست ولی در اصطلاح بین این الفاظ فرق است.

ضوء : کیفیت در مضی وجود دارد که آن کیفیت را نمی شود گفت سودا، بیاض، سرخ و رنگ های دیگر. پس این کیفیت را با لون نمی شود یکی گرفت واین کیفیت ضوء است.

ص: ۲۵۸

نور : دومین امر کیفیتی است که ازمضی حاصل می شود در جسم مقابل مضی؛ مثل روشنی که در قمر حاصل می شود وقت که در مقابل خورشید باشد، به این کیفیت نور گفته می شود.

شعاع وبرق : ما روی اجسام چیزهای را تخیل می کنیم که بنظر می رسد می درخشد؛ یکی درخششی است که در جسم مقابل مضی وجود دارد این درخشش برق است و دیگری درخششی است که در خود مضی وجود دارد این درخشش شعاع است.

شاید هم بشود بگوییم روی اجسام درخششی را تخیل می کنیم (نه اینکه چیزی را تخیل کنیم که بدرخشد) این درخشش اگر در جسم مقابل مضی باشد برق است واگر درخود مضی باشد شعاع است.

پس شعاع و برق هر دو عبارت اند از درخشش که اگر کسبی باشد برق یا بریق است و اگر کسبی نباشد شعاع است.

روشنی ذاتی وروشنی عرضی : روشنی که مستفاد از چیز دیگر نباشد ذاتی است؛ مثل روشنی خورشید که از خود خورشید

است، نه اینکه از چیز دیگر کسب کرده باشد، اما روشنی که مستفاد از چیزدیگر باشد روشنی عرضی است؛ مثل روشنی ماه که از مستفاد از روشنی خورشید است.

اقسام عرضی : عرض بر دو قسم تقسیم می شود؛ چرا که عرضی یعنی روشنی کسبی ومستفاد و روشنی کسبی ومستفاد یا مستفاد از مضی است مثل روشنی ماه که از خورشید کسب نموده است به این گفته می شود عرضی اول، ویا مستفاد از مستضی است مثل روشنی زمین که درشب مستفاد از ماه است و قبل از طلوع ویا اول غروب خورشید مستفاد از هوای مستضی است، به این گفته می شود عرضی ثانی.

ص: ۲۵۹

بعبارت دیگر روشنی کسبی دو قسم است یا کسبی اول است مثل نور ماه که از خورشید کسب می کند ویا کسبی دوم است مثل نور زمین که مستفاد از ماه است درشب، ومستفاد از هوای مستضی است در روز قبل از طلوع ویا اول غروب خورشد.

ان قلت: هوا شفاف است و قبلاً- می گفتیم که شفاف روشن نمی شود پس چگونه می گویید هوا روشن می شود وزمین را روشن می کند.

قلت : هوای خالص روشن نمی شود ولی هوای که نزدیک زمین است دارای اجزا و ذرات ریز زمین است و این ذرات روشن می شود و روشنی آن بر زمین می افتد.

دو اطلاق برای ظل :

۱. معنای اول ظل : دو مثال برای عرضی وکسبی ثانی آوردیم؛ یکی نور که از قمر به زمین می رسد در شب، و دیگری نور که از هوا به زمین می رسد در ابتدای غروب و طلوع خورشید به این قسم از عرض دوم ظل هم گفته می شود.

تذکر : در هیئت وقت که گفته می شود مراد همین نور عرضی کسبی ثانی است.

۲. معنای دوم ظل: گاهی ظل به مطلق روشنی کسبی ثانی گفته می شود چه کسب شده باشد از ماه وچه کسب شده باشد از هوای مستضی.

طبق اطلاق اول ظل اخص از عرض دوم است واطلاق دوم ظل مرادف با عرضی ثانی است.

متن : قال الشیخ ما حاصله : « انّ لفظ الضوء و النور و الشعاع یشبه ان لا یکون بینها کثیر تفاوت فی وضع اللغه، لکنا نحتاج الی ان تفرق بینها (سه لفظ) فی استعمالنا ایاها (سه لفظ) لانّ هاهنا (در این بحث که ما داریم یعنی بحث کیفیت مبصر که از سنخ ضوء است) ثلاثه معان متقاربه :

احدها (ضوء) : الكيفيه التى يدركها البصر فى الشمس و النار من غير ان يقال انه (مدرك بصر) سواد او بياض او حمره او شى ء من هذه الألوان.

والثانى (نور) : الامر الّذى يسطع من هذا الشى ء (از اين شىء اوّل يعنى ضوء) فيتخيل انّه يقع (ساطع) على الاجسام (يعنى به خيال مى رسد كه بر اجسام وارد مى شود، درحاليكه حادث مى شود) فيظهر بياض و سواد و حمره.

والثالث (برق وشعاع) : الّذى يتخيل على الاجسام كانّه يترفرق (بنظر مى رسد كه مى درخشد)، و كانه (بنظر مى رسد) يستر لونها، و كانه شى ء يفيض منهما، (١) فان كان (الذى يتخيل) فى جسم قد استفاد ذلك (الذى يتخيل) من جسم اخر سمى بريقا كما يحس فى المرآه (كه احساس مى شود جسم مراه از جسم ديگرى گرفته است)، (٢) وان كان (الذى يتخيل) فى الجسم الّذى له بذاته سمّى شعاعا.

والقسمان الاولان سمى احدهما (مفعول اول سمى) و هو الّذى للشى ء من ذاته ضوأ (مفعول دوم سمى) كما للشمس و النار و (عطف بر احدهما) الاخر (مفعول اول سمى) و هو الّذى يستفاد من غيره (از غير خود جسم حاصل مى شود) نورا (مفعول دوم سمى).

أوّل و ثان (كه در ذيل مى آيد) هذان قسمان للعرضى (الذى يستفاد من غيره) :

فالاوّل (عرضی اول) : ما کان حصوله من مقابله المضی ء لذاته (مربوط به مضیء)،کما للقمر و وجه الارض من مقابله الشمس (مربوط به قمر ووجه ارض؛ یعنی مقابله قمر باشمس ومقابله زمین باشمس).

و الثانی (عرضی ثانی) : ما کان (تامه ای تحقق) من مقابله المستضی ء من غیره (مربوط به مستضیء)،کما لوجه الارض من مقابله القمر کماله (ای وکما له) قبل طلوع الشمس و بعد غروبها من مقابله الهواء المقابل للشمس.

و هذا الاخیر (مبتدا) _ اعنی الضوء الحاصل فی الجسم من مقابله الهواء المستضی ء من غیره _ (خبر:) یسمی ظلا، فیکون الظل اخص من الضوء الثانی (ضوء که عرض ثانی است).

و قد یفسّر (ظل) بما یساوق الضوء الثانی فیقال : هو (ظل) الضوء الحاصل فی الجسم (زمین) من مقابله المستضی ء بغیره (چه مستضی بغیره قمر باشد چه مستضی بغیره هوا باشد)، علی ما فی المواقف، فیصدق (ظل) علی الضوء الحاصل (برای زمین) من مقابله جرم القمر مع انه (ضوء) لیس بظل (طبق اطلاق قبل) وفاقا (یعنی اجماعا/ مربوط به قبل) علی ما فی شرح المقاصد (مربوط به وفاقا)

روشن شدن هوا وظلمت ۹۲/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : روشن شدن هوا وظلمت

ازبحث مبصرات دومطلب باقی مانده است، یکی روشن شدن هوا توسط نور ودیگری بحث ظلمت.

اینکه هوای مشهود روشن می شود یک امر اتفاقی است، اما اینکه حقیقتا چه چیزی روشن می شود اختلافی است.گروهی می گویند خود هوا روشن می شود و گروهی دیگر عقیده دارند که اجزای دخانی و بخاری که در هوا پراکنده و با هوا مخلوط است روشن می شوند نه خود هوا.

ص: ۲۶۲

گروه اول معتقدانـد که خود هوا روشن می شود، در حالی که ما قبلاً گفتیم هوا شفاف است و شفاف روشن نمی شود. پس باید قول دوم صحیح باشد که هوای نزدیک زمین با اجزای ریز دخان وبخار مخلوط شده است و درحقیقت این اجزا است که روشن می شود.

به بیان دیگر چنانکه قبلاً بیان شد اجسام به سه قسم تقسیم می شود : ۱. اجسام شفاف، ۲. اجسام مستنیر ۳. اجسام ملون. و همان گونه در منطق بیان شده است باقسام یک شی قسیم هم اند ومتقابل وامور متقابل قابل جمع نیستند. پس هوا نمی تواند روشن ومستنیر باشد.

ظلمت عدم ملکه است؛ چرا که ظلمت عبارت است ازعدم الضوء من شأنه ان یکون مضیاء پس تعریف عدم ملکه بر ظلمت

صادق است.

دلیل برعدمی بودن ظلمت : قبلا بیان شد که شخص که درون غار است بیرون را می بیند و اگر ظلمت وجودی بود باید مانع می شد.

اگر شی بخواهد دیده شود باید محاط ضو قرار گیرد یعنی ضو او را احاطه کند، والاّ دیده نمی شود هر چند رای را ضوء احاطه کند پس شرط رؤیت مرئی این است که در ضوء واقع شد.

صاحب مواقف: صاحب مواقف سه مطلب را بیان می کند؛ یکی اینکه اگر چیزی بخواهد دیده نشود باید در ظلمت باشد. این حرف درست است و دیگر اینکه اگر ظلمت رائی را احاطه کرده باشد ولی مرئی را احاطه نکرده باشد در این صورت ظلمت مانع نیست چنانکه در مثال غار بیان شد این هم حرف درست است. و سوم اینکه ظلمت محیط به مرئی عائق است و اگر عائق و مانع است وجودی است واین حرف درست نیست ؛ چراکه اگر در ظلمت مرئی دیده نمی شود به این جهت است که شرط رویت که وجود ضو است وجود ندارد نه انیکه ظلمت عائق باشد، والاّ وقت که رائی را احاطه می کرد هم باید مانع از رؤیت بود چون که اگر چیزی مانع باشد باید در هر صورت مانع باشد چه احاطه کند رائی را چرا احاطه کند مرئی را و چه احاطه کند هر دو را.

گروهی : ظلمت وجودی است چرا که در قران کریم آمده « و جعل الظلمات » و آنچه که جعل می شود وجودی است.

جواب: اینکه مجعول فقط وجودی باشد ما قبول نداریم بلکه عدم مضاف هم می تواند مجعول باشد و ظلمت عدم مضاف است عدم ملکه است، بعبارت مجعول دو قسم است؛ یکی مجعول بالذات وبدون واسطه ودیگری مجعول بالتبع وباواسطه، وآنچه که مجعول بالذات وبدون واسطه است وجود است اما مجعول بالتبع وباواسطه عدم مضاف است، بله عدم مطلق نمی تواند مجعول باشد نه مجعول بالذات ونه مجعول بالتبع.

مساله سوم : کیفیات مسوعه

بعد از اینکه از بحث کیفیات ملموسه ومبصره فارغ شدیم رسیدیم به کیفیت مسموعه

سوال : چه چیزی مسموع است؟

جواب: صوت

تعریف صوت: صوت عبارت است از کیفیتی که از توج هوا حاصل می شود.

بیان اقوال: درصوت سه قول است؛ یکی اینکه صوت سبب تموج هوا یعنی کوبیدن و کندن است، دیگر اینکه خود تموج هوا صوت است وسوم اینکه حاصل تموج هوا صوت است.

حق قول سوم است؛ چرا که کندن و کوبیدن درصورت که شدید باشند یعنی مقروع مقاومت کنند در مقابل قرع و مقلوع مقاومت کند در مقابل قرع سبب تموج هوا می شود وهوای متموج وقت که بگوش برسد کیفیتی بجود می آید که صوت است.

متن : و اعلم انّه لا خلاف بین المحققین من الحکماء فی اضاءه الهواء و انما الخلاف فی انّ محل الضوء هو نفس الهواء أو ما یخالطه من الاجزاء البخاریه او الدخانیه او نحو ذلک کذا فی شرح المقاصد.

ص: ۲۶۴

و الحق هو الاخير (كه مايخالط الهوا منور باشد) كما مر فى كلام الشيخ من ان الهواء غير قابل للاستناره لكونه (هوا) شفافا غير مرئى .

و الظلمه عدم ملكه كما مر من انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا. (پس تعريف عدم ملكه بر آن صادق است)

و الدليل على كون الظلمه عدميّه ما مر من رؤيه الجالس (فاعل رؤيه) فى الغار المظلم (تايك) الخارج (مفعول رؤيه) عنه (غار) الواقع عليه (خارج از غار) الضوء. واما ما فى المواقف من انّه : لو قيل كما ان شرط الرؤيه ضوء يخيط بالمرئى فقد يكون العائق من الرؤيه ظلمه يحيط به (مرئى)، لا ـ المحيطه بالرائى و لا مطلقا (محيط به هردو) لم يكن بعيدا (جواب لو) فباطل (جواب اما) للقطع بعدم الفرق فى الحائل بين ان يكون محيطا بالرائى او المرئى.

و ذهب بعضهم، الى انّها كيفيه وجوديّه و تمسّك بقوله تعالى « وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ » فان المجعول لا يكون الا موجودا.

و اجيب بالمنع : فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى و انّما المنافى للمجعوليه هو العدم الصرف. (بعبارت ديگر هرچند حعل بالذات فقط به وجود تعلق مى گيرد اما جعل بالتبع به عدم مضاف هم تعلق مى گيرد)

المسأله الثالثه فى احوال المسموعات

على ما قال و منها: اى الكيفيات المحسوسه المسموعات و هى الاصوات . والصوت قيل : هو نفس التموج و قيل : هو القرع (كوبيدن) و القلع (كندن) اللذان هما سببا التموج.

و الصّحیح انه الکیفیه الحاصله من التموج لا نفسه (تموج) المعلول (صفت کیفیت/ صفت تموج) للقرع ای الامساس (کوبیدن) و القلع ای التفریق (کندن) بشرط المقاومه ای لیس السّبب البعید للصوت هو الفرع او القلع مطلقا (چه مقاومت باشد یا نباشد) بل بشرط مقاومه المقروع للقارع و المقلوع للقالع فیکون السّبب (سبب بعید) هو الامساس الشدید و التفریق الشدید.

بیان صوت درشفا ۹۲/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بیان صوت درشفا

بحث در کیفیت مسموعه داشتیم و گفتیم که کیفیت مسموعه منحصر است در صوت.

تعریف صوت : صوت عبارت از حاصل تموج، نه منشأ تموج و نه خود تموج، بعبارت دیگر از قرع و قلع که منشاء تموج است کیفیتی حاصل می شود به اسم صوت.

بیان صوت درکلام شیخ: صوت اولا امر جوهری نیست بلکه عرض است وثانیا امرحادث وگذرا است نه امر ثابت بنابر این مراد از حادث درعبارت، حادث در مقابل قدیم نیست، بلکه حادث در مقابل ثابت است. بعبارت دیگرصوت وبیاض هر دو عرض اند ولی صوت مثل بیاض نیست که ثابت باشد بلکه امرتدریجی است که از قرع وقلع حاصل می شود.

قرع : وقت شی را به شی دیگر بزنیم به فعل قرع یا کوبیدن می گویند.

قلع : دو تا جزء مشقوق و جفت شده از درخت را اگر بخواهیم با تبر از هم جدا کنیم، به آن قلع ویا کندن می گویند .

از هر قرعی صوت حاصل نمی شود مثلا اگر پشم را که جسم بدون مقاومت است دیگر بکوبیم صوت حاصل نمی شود هم چنین اگر دو جسم سخت را به نرمی به هم بزنیم صوت حاصل نمی شود بنابر این از قرع صوت حاصل می شود که اولا مقروع و مقروع به صلابت ومقاومت داشته باشند و ثانیا قرع با شدت انجام شود.

ص: ۲۶۶

از هر قلعی هم صوت حاصل نمی شود مثلا اگر دوچیز بهم چسپیده را آهسته آهسته از هم جدا نماییم صوت حاصل نمی شود ویا اگر دو چیزی که از هم جدا می شوند مقاومت وصلابت نداشته باشند هرچند با شدت از هم جدا شوند صوت حاصل نمی شود، پس از قلعی صوت حاصل می شود که اولا مقلوع ومقلوع به مقاوت داشته باشند وثانیا به شدت از هم جدا شوند.

آنچه که بیان شد چند مطلب بدست آمد :

۱. باتوجه به اینکه صوت به قرع وقلع بستگی دارد قائم به ذات وجوهر نیست، بلکه عرض است.

۲. صوت عرض مثل سیاهی وسفیدی نیست که ثابت باشد بلکه امر گذرا است.

۳. صوت به قرع وقلع ارتباط دارد، حال یا ارتباط به این صورت که عین قرع وقلع است ویا ارتباط به این نحو که حاصل قرع وقلع است.

۴. قرع بماهو قرع وقلع بماهو قلع فرق ندارند، بعبارت دیگر افراد قرع و افراد قلع در ذات شان باهم فرق ندارند، واگر تفاوت واختلاف بین افراد قرع و فراد قلع است بحاطر امر بیرونی است، هرچه مقروع ومقروع به ومقلوع ومقلوع به مقاومت داشته باشند افراد قرع وافراد قلع اختلاف دارند، هم چنین هر چه سرعت ونیروی قرع و قلع بشرت باشد قرع وقلع شدید تر است.

قال الشیخ فی الشفا : « إنّ الصّوت لیس (خبر :) امرا قائما بالذات (یعنی جوهر نیست)(خبر بعد از خبر :) موجودا ثابت الوجود (یعنی ثابت نیست، گذرا است) یجوز فیه (صوت) ما یجوز فی البیاض و السواد او الشکل من احکام الثبات، بل الصوت بیّنٌ واضحٌ من امره (وضعش) (۱) أنه امر یحدث (ذره ذره حادث می شود) (۲) وانه لیس یحدث الا عن قرع او قلع.

ص: ۲۶۷

امّا القرع : فمثل ما تقرع صخره (سنگ) او خشبه (یعنی بکوبی سنگ یا چوب را بر سنگ یا چوب دیگر).

و امّا القلع : فمثل ما یقلع (کنده شود) احد شقی مشقوق (یکی ازدو جزء مشقوق) عن الاخر کخشبه تنحی علیها (بیان تنحی علیها :) بأن تبیّن (توجدا کنی) أحد شقیها عن الآخر طولاً. (مثلا با تَبَر محکم در طول چوب بکوبیم در این صورت با صدا از هم جدا می شود)

و لا نجد کل قرع أیضا صوتا (همان طورکه با هرقلع صوت نیست)، فان قرعت جسما کالصوف (پشم) بقرع لین جدّا (کوبیدن خیلی نرم) لم تحس صوتا (حس نمی کنی صوتی را) بل یجب (۱) ان یکون للجسم الّذی تقرعه مقاومه ما (۲) وان یکون للحرکه التی للمقروع به (تبر، چکش) الی المقروع عنف (درشتی، سختی، شدت) صادم (برخورد کننده)، فهناک یحسّ (صوت احساس می شود).

و (هم چنین است قلع)کذلک أیضا (مربوط به بعد) اذا شققت (بشکافی) شیئا یسیرا یسیرا او کان الشی ء لا صلابه له لم یکن للقلع صوت البته.

و القرع بما هو قرع لا یختلف (بلحاظ ذات بین افراد قرع تفاوت نیست همین طور قلع) و القلع أیضا بما هو قلع لا یختلف. لان احدهما (قرع) امساس (کوبیدن) و الاخر (قلع) تفریق لکن الامساس یخالف الامساس بالقوه و السرعه (هرچه قدر نیرو وسرعت زیاد باشد کوبیدن وقرع شدید تر است) و التفریق أیضا یفارق التفریق بمثل ذلک.

بیان صوت در شفا ۹۲/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان صوت در شفا

بحث در این داشتیم که صوت قرع وقلع نیست، تموج حاصل از قرع وقلع هم نست بلکه کیفیتی است که از تموج هوا حاصل می شود.

برای اثبات مدعای فوق بیان ابن سینا در شفا را آوریم که به تفصیل بیان کرده است صوت چیست وچگونه بوجود می آید، این شان می گوید صوت عرض است نه جوهر، عرض ثابت نیست بلکه گذرا است، این عرض وابسته به قرع وقلع است، اما نه هرقرع وقلعی بلکه قرع وقلع که با مقاومت همراه باشند؛ چرا که قرع بماهو قرع وقلع بماهو قلع در ذات شان فرق ندارند بلکه تفاوت شان در امر بیرونی است، در اینکه مقروع ومقروع به ومقلوع ومقلوع به چقدر مقاومت دارند واینکه نیرو وسرعت بوجود آورنده ای قرع وقلع چه اندازه باشند.

اگر قرع و قلع در خلاء باشد صدای بوجود نمی آید. بنابر این برای وجود صوت نیاز به شی دیگری است که در فضای قرع وقلع وجود داشته باشد.

بیان مطلب : وقت که قرعی می خواهد حاصل شود شیء به سمت شیء دیگر می رود تا با آن مماس شود مثلاً چکش به سمت میخ می رود تا با آن مماس شود در حالی که قبلاً با هوا مماس بود وقت که حرکت می کند باید شکافی را در هوای مجاورش بوجود بیاورد یعنی هوای مجاور را دور کند تا با میخ برسد پس باید بین چکش و میخ هوایی فاصله باشد ووقت که چکش این فاصله را با شتاب طی می کند در هوا تموج بوجود می آید.

ص: ۲۶۹

در قلع که جسمی از جسم جدا می شود برخی چوب از قسمت دیگری چوب جدا می شود وقت که چوب جدا می شود هوا جای خالی شده را پر می کند و جای خود را به چوب می دهد و به این صورت تموج حاصل می شود پس باید بین قارع و مقروع جسم رطب باشد، وهمین طور بین قالع و مقلوع باید جسم رطب باشد که تموج پیدا کند.

خلاصه : در جای که قرع وقلع بوجود می آید سه چیز داریم یکی قرع وقلع، دیگری حرکت که سریع وشدید چکش وچوب وسومی تموج که حاصل حرکت است.

سوال : کدام یک از امور سه گانه ای فوق صوت است؟ آیا قرع و قلع صوت است، یا حرکت صوت است، یا تموج هوا صوت است؟

جواب : هیچ یک از امور سه گانه ای مذکور صوت نیست، بلکه صوت کیفیتی است که از تموج هوا حاصل می شود.

اثبات اینکه قرع قلع صوت نیستند : قرع و قلع صوت نیستند چرا که ما قرع و قلع را می بینیم بخاطر رنگ که چکش و میخ دارد، اما صوت دیده نمی شود پس قرع و قلع صوت نیست.

قیاس : قرع وقلع دیده می شوند وصوت دیده نمی شود پس قرع وقلع صوت نیستند.

اثبات صوت نبودن حرکت : حرکت مطلق یا جنس حرکت صوت نیست چرا که جنس حرکت را می توانیم با سه تا حاسه حس کنیم؛گاهی با چشم جابجایی اشیا را حس کنیم بواسطه رنگ که دارند،گاهی با لمس حرکت حیوانی را درک می کنیم مثل اینکه حیوان زیر دست ما حرکت کند، و حتی با شامه و ذائقه می توانیم حرکت را حس می کند اما با دو واسطه. پس باصره، لامسه و... صوت را درک می کنند، لامسه بواسطه زبری و باصره بواسطه لون و شامه و ذائقه با دو واسطه، اما صوت با هیچ یک از حواس مذکور حس نمی پس حرکت مطلق صوت نیست.

ص: ۲۷۰

قیاس : حرکت مطلق با لامسه وباصره حس می شود وصوت با لامسه وباصره حس نمی شود پس حرکت مطلق صوت نیست.

متن : و لان (تعلیل برای مابعد؛ یعنی فیکون مع کل قرع...) کل صائر (منتقل مثل چکش) الی مماسّه شی ء (مثل میخ) فیجب ان یفرغ لنفسه مکان جسم اخر (مثل هوا)(صفت جسم اخر :) کان (صائر) مماسّا له (جسم اخر) لینتقل إلیه (شی/ متعلق یجب) و کل مقلوع (این بخش از چوب) عن شی ء (از بخش دیگر چوب) فقد یفرغ (مقلوع) مکانه حتی یصار (ای ینتقل/ جسم دیگر مثل هوا) إلیه (مکان). و هذا الشی ء الّذی فیه هذه الحرکات شی ءٌ رطبٌ (یعنی سهولت قبول دارد) سیّالٌ لا- محاله : إما ماء و إما هواء، فیکون مع کل قرع و قلع، (متعلق مابعد یعنی تموّج :) للهواء او ما یجری مجراه تموّج و انجذاب (کشیده شدن) بقوّه (بانیروی زیاد).

فقد وجب هاهنا (آنجای که می خواهد صوت تولید شود، قرع وقلع بوجود بیاید) شی ء لا بد ان یکون موجودا عند حدوث الصوت و هو حرکه قویّه من الهواء او ما یجری مجراه فیجب ان یتعرّف هل الصوت (۱) هو نفس القرع او القلع (۲) او هو حرکه تعرض للهواء من ذلک (۳) او شی ء ثالث یتولد (تولد یک نوع تاخر را می رساند) من ذلک (قرع یا قلع ویا حرکت) او یقارنه (مقارن با قرع یا قلع ویا حرکت) ؟

أما القرع و القلع (خبر در تقدير است يعنى القرع و القع ليس بصوت) : فانّهما يحسان للبصر بتوسّط اللون و لا شى ء من الاصوات يحسّ بتوسّط اللون فليس القرع و القلع بصوت.

و امّا الحركه فقد يشكك من امرها (گاهى درباره اش شك مى شود)، فليظنّ أن الصوت نفس تموج الهواء، و (حاليه) ليس كذلك (يعنى صوت نفس تموج هوا نيست) أيضا (همان طور كه قلع وقرع صوت نيست) فان جنس الحركه يحسّ بساير الحواس و ان كان بتوسّط محسوسات اخرى

بیان صوت در کلام ابن سینا ۹۲/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان صوت در کلام ابن سینا

بحث در صوت داشتیم که از کلام ابن سینا به تبیین آن پرداختیم، از تفصیلات که در شفا آمده است بدست که وقت صوت بوجود می آید سه چیز داریم؛ یکی قرع یا قلع، دیگری حرکت که با قرع وقلع همراه است وسومی تموج هوا ویا آب.

سوال : کدام از امور سه گانه صوت است، قرع یا قلع، مطلق حرکت ویا تموج که نوع از حرکت است؟

جواب : ابن سینا می گوید هیچ کدام از امور سه گانه صوت نیست، اینکه قرع و قلع صوت نیست بیان شد هم چنین اینکه جنس حرکت صوت نیست بیان شد، اما اینکه تموج هوا که نوع ازحرکت است صوت نیست باید اثبات شود.

اثبات مطلب : تموج هوا وآب صوت نیست چرا که تموج را گاهی با چشم حس می کنیم مثل تموج که در آب پیدا می شود و گاهی با لامسه درک می کنیم مثل تموج هوا، اما صوت با چشم و لامسه حس نمی شود پس صوت تموج هوا ویا آب نیست.

ص: ۲۷۲

قیاس: تموج با لامسه وباصره حس می شود و صوت با لامسه وباصره حس نمی شود پس تموج صوت نیست.

درقیاس فوق کبرا روشن است آنچه که نیاز به اثبات دارد صغرای قیاس است ولذا به تبین واثبات آن پرداخته است.

اثبات صغرا : صوت رعد وبرق گاهی کوهی را از هم می شکافد و گاهی حیوان را از بین می برد و گاهی گوش را کر می کند و عامل صدا موج است پس موج است را حس می کنیم.

برق که از ابر بوجود می آید میوه ها را فاسد می کند. صوت بر اثر موج بوجود می آید و این تموج بر لامسه اثر دارد گاهی دیوار بلند شهر را با صدا منهدم می کند، درقدیم لشکر دیوارهای بلندی را که دور شهر کشیده می شد با ایجاد صوت منهدم می کردند، همین صوت گاهی لامسه را آسیب می زند. پس صوت اثر گذار است.

حالا اگر همین صوت بر بـدن وارد شود اثر می گذارد مسـلماً آنچه را که در بدن اثر می گذارد تموج است پس بدن تموج را لمس می کند.

بـا توجه به بیـان فوق صوت قرع و قلع نیست، تموج هم نیست بلکه همراه تموج است بلحـاظ زمـان و وتابع تموج است بلحاظ تحقق، تموج که در بیرون حاصل می شود یا تموج که در گوش بوجود می آید.

چگونگی شنیدن: موج در بیرون بر اثر قرع وقلع حاصل می شود و این تموج به گوش ما می رسد و هوای موجود در گوش ما را متموج می کند، این موج به پرده ی گوش ما می رسد و تارهای عصبی را که در آن است مرتعش می کند، این تارها هوای تموج را به صورت صوت به مغز ما می رساند و ما می شنویم.

ص: ۲۷۳

متن : (صغرا :) والتموج الفاعل للصّوت قد يحسّ (بالمس مثلا) حتی یولم (کبرا : وصوت لایحس بالمس. تیجه : والتموج لیس بصوت)، فان صوت الرّعد یعرض منه ان یدک (فرو می پاشد) الجبال و ربما ضرب حیوانا فأفسده و کثیرا ما یستظهر (کمک گرفته می شود) علی هدم الحصون العالیه (دژهای بلند) بأصوات البوقات، بل حسّ اللّمس کما اشرنا إلیه قبل أیضا قد ینفعل من تلک الحرکه (حرکت آب وحرکت هوا که اسم شان را موج گذاشتیم) من حیث هی حرکه و لا یحسّ الصّوت.

فالصّوت اذن عارض یعرض من هذه الحرکه الموصوفه یتبعها (بلحاظ تحقق تابع حرکت است)، و یکون معها (بلحاظ زمان همرا حرکت است)، فاذا انتهی التموج من الهواء و الماء الی الصماخ (استخوان شیپوری شکل) _ و هنالک (درصماخ) تجویف (شیار، گودی) فیه هواء راکد یتموّج بتموج ما ینتهی إلیه (هوای راکد) و وراءه (پشت هوای راکد) کالجدار مفروش علیه العصب الحاسّ للصّوت (عصب موج را می گیرد وبصورت صوت به مغز می رساند) _ (جواب اذا :) احسّ بالصّوت.» انتهی کلام الشفا ملخّصا

دو مطلب در باب صوت ۹۲/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : دو مطلب در باب صوت

لاهیجی بعد از اینکه صوت را توضیح داد وگفت که صوت باقرع وقلع مغایر است وهمین طور با تموج هوا مغایر است، به بیان دو مطلب یا دومقام می پردازد :

ص: ۲۷۴

۱. مقام اوّل : آیا صوت در خارج از حس موجود است یا خیر با قرع وقلع وتموج هوا در سامعه وحس ما صوت تولید می شود بعبارت دیگر حس ما صوت را می سازد، چنانکه در باره ای لون برخی عقیده داشتند که با تابش نور بر اجسام، لون درباصره ای ما می آید.

۲. مقام دوم : چنانچه برفرض صوت در خاج تولید شود، آیا درخارج از گوش ما تولید می شود ویا در خارج از حاسه ای ما ودر داخل گوش ما ؟

صوت چه در گوش ما تولید شود وچه در خارج از گوش ما از تموج هوا حاصل می شود، ووقت که به حاسه ای ما برسد ما صوت را احساس می کنیم.

سوال : اگر تموج هوا صوت نیست، چگونه از آن درخارج از گوش ما ویا در درخارج از حاسه ای ما صوت تولید می شود؟

جواب : لازم نیست موثر از سنخ خود اثر باشد، مثلا نور خورشید سیاه نیست ولی چنانچه مستمر به اجسام برسد آنرا سیاه می کند.

بیان مقام اول : اینکه صوت در خارج از حاسه ای وجود دارد ویا از رسیدن تموج هوا به حاسه ای ما فقط در حاسه بوجود می آید اختلافی است. وبرای ما (احتمال اول) یا سخت است حکم به اینکه کدام یک از دو شق حق است. (احتمال دوم) ویا سخت است حکم به اینکه که صوت در خارج وجود ندارد، فقط در حس ما بوجود می آید؛ چرا که هرچند در باب لون گفتیم در خارج وجود ندارد، بلکه اشیا بالقوه ملون اند ووقت که نور به آن برسد چشم ما ملون می بیند، نه اینکه در خارج وجود داشته باشد، ولی در این جا نمی توانیم چنین حکم کنیم که در خارج صوت وجود ندارد بلکه فقط در حاسه ای ما بوجود می آید؛ زیرا که درباب لون کیفیتی در خارج نداریم که بگوییم لون است ولی در باب صوت تموج هوا در خارج وجود دارد وتموج صوت را می سازد. پس در این جا بالمره نمی توانیم حکم کنیم که در خارج وجود ندارد، ما نحن فیه مثل عسل است که کیفیتی در آن وجود دارد واین کیفیت وقت که به حاسه ای ما برسد ما شیرنی را احساس می کنیم. پس هم در صوت وهم در عسل در خارج کیفیتی است که وقت به سامعه ای ما و به ذائقه ای ما می رسد صوت وشیرینی احساس می شود.

ص: ۲۷۵

سوال : آیا می توانیم بگوییم وقت که شیرینی در حاسه ای ما بوجود می آید چیزی در خارج وجود ندارد ؟

جواب : روشن است که نمی توانیم چنین بگوییم چرا که در خارج کیفیتی است که وقت به حاسه ای ما می رسد ما شیرینی را احساس می کنیم در باب صوت هم همین گونه است در خارج تموج داریم که در خارج ویا در حاسه ای ما صوت را تولید می کند.

تفاوت که بین عسل وصوت وجود دارد این است که در باب عسل اثر که ذر ذائقه ای ما بوجود می آید از سنخ کیفیت بیرونی است ولی در باب صوت تموج با صوت که در خارج از حاسه ای ما ویا در حاسه ای ما بوجود می آید از یک سنخ نیستند.

بنابر بیان فوق صوت را باید با کیفیت که در عسل است مقایسه کنیم نه لون؛ چرا که در لون چیزی در خارج نیست ولی در صوت تموج در خارج است.

متن : ثم انّ هاهنا (درباب صوت) مقامین آخرین (غیر از اینکه صوت مغایر است با قرع وقلع وبا تموج هوا) :

احدهما : ان الصوت هل هو موجود فی الخارج ای الخارج الحسّ (نه خارج از گوش) قائم بالهواء (عطف بر موجود ... با حذف عاطف/ خبر بعد از خبر) ، أم لا ـ بل هو امر یحدث فی الحسّ فقط؟ (چنانکه برخی می گفتند لون در خارج وجود ندارد)

قال الشیخ : « ومما یشکل من امر الصوت هل هو شی ء موجودٌ من خارج (خارج از حس) تابعٌ لوجود الحرکه (باحرکت هوا وجود می گیرد وبا حرکت هوا حرکت می کند)، او انما یحدث من حیث هو صوت اذا تاثر السّمع به (وجود حرکت، تموج هوا) ؟ (یعنی من حیث تموج هوا ومن حیث وجود حرکت به سامعه بستگی ندارد، ولی من حیث هو صوت به سامعه بستگی دارد)

فانّه لمعتقد (۱) أن يعتقدان الصّوت لاـ وجود له من خارج (که اگر درخارج باشد از ناحیه خارج در حس ما می آید) (۲) وأنّه يحدث فی الحسّ من ملامسه (ملامسه الحس) الهواء المتموج، فهل ذلک الصّوت حادث بتموج الهواء الّذی فی الصّماخ او لنفس المماسه؟ و هذا امر يصعب الحکم فيه و ذلک (اینکه نفی صوت کنیم درخارج بالمره) لانّ نافی وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافی الکيفيات الاخری المحسوسه لان هذا (کسی که نفی کیفیت صوت می کند) له (برای این شخص است) ان يثبت للمحسوس الصوتی (مثل چکش که بر میخ می کوبیم) خاصّيه معلومه هی تفعل الصوت و تلک الخاصيه هی التموج فيکون نسبه التموج من (به) الصّوت نسبه الکيفيّه التی فی العسل الی ما يتأثر فی الحسّ لکن الامر يختلف هنا (درصوت)، لانه ليس يجب ان يکون کلّ ما يؤثر اثرا فی نفسه مثل ذلک الاثر (خبریکون)، (حال که نفی صوت با نفی کیفیات دیگر در خارج تفاوت دارد) فيجب ان يتعرّف حقيقه الحال فی هذا.

بحث در این داشتیم که صوت در خارج حس موجود است یا امری است که در حس ۹۲/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع :

بحث در این داشتیم که صوت در خارج حس موجود است یا امری است که در حس ما موجود می شود چنانکه در لون هم اختلاف بود که آیا در خارج موجود است و یا فقط در نزد باصره ی ما وجود می گیرد.

ص: ۲۷۷

بر فرض صوت در خارج باشد و فقط در حس ما نباشد، آیا در هوای گوش ما وجود دارد یا در خارج از گوش ما وجود دارد. پس دو تا بحث داریم :

۱. آیا صوت فقط در حس ما وجود دارد و یا در خارج حس ما هم وجود دارد.

۲. اگر در خارج وجود دارد یا در خارج از گوش ما وجود دارد، یا در گوش ما وجود دارد.

پس در مجموع سه قول داریم یکی اینکه صوت فقط در حس ما وجود دارد و دوم اینکه صورت در خارج از حس و در گوش ما وجود دارد و سوم اینکه صوت در خارج از حس و در خارج از گوش وجود دارد.

و اینکه تموج هوا از سنخ صوت نیست ولی صوت از تموج هوا بدست می آید اشکال ندارد؛ چرا که تموج هوا مقتضی صوت است نه علت آن، چنانکه خورشید بر اشیاء می تابد و آن را سیاه می کند، یا به این صوت که خورشید می تابد و این تابش خورشید مقتضی سیاه شدن جسم است نه علت آن و الا ومعطی شیء فاقد آن خواهد بود، که باطل اسنت.

ویا چنانکه امروزی ها معتقداند غددی در جسم است که وقتی خورشیتد تابید این غدد فعال می شود و جسم سیاه می شود. پس در هرصورت خورشید در سیاه شدن جسم تاثیر دارد ولی علت سیاه شدن نیست مقتضی آن است. ولازم نیست که

مقتضی از سنخ اثر باشد.

اگر چیزی جزء علت باشد لازم نیست که از سنخ اثر باشد مثلا حق تعالی علت فاعلی ما است ولی جسم نیست چرا که جسم بودن ما از ناحیه ی قابل آمده است. نبابراین اگر تموج هوا جزء علت برای صوت هم باشد، لازم نیست از سنخ صوت باشد.

ص: ۲۷۸

از آنچه که بیان کردیم بدست آمد که سنخیت بین علت و معلول درجای است که علت تامه باشد نه علت ناقصه.

ابن سینا معتقد است که صوت در خارج از حس وجود دارد، مرحوم جلوه در تعلیقه اش خارج را به خارج از صماخ معنا کرده است ولی چون صماخ به حس تفسیر شده است فرق بین حرف ابن سینا ومرحوم جلوه نیست.

دلیل ابن سینا : بدون شک ما تموج را در خارج داریم. و همه قبول داریم که ما صوت را می شنویم حال سؤال این است که تموج با سامعه حس می شود یا حس نمی شود؟

تموج گاهی باباصره حس می شود وقت که تموج در آب باشد و گاهی با لامسه حس می کنیم، وقت که چیز در زیر دست ما حرکت نماید، پس آنچه که در استدلال مهم است احساس تموج با سامعه است به همین جهت هم در سوال احساس تموج با سامعه طرح شده است.

اگر بگوییم که تموج با سامعه حس نمی شود مطلوب ابن سینا ثابت می شود به همین جهت به این شق نمی پر دازد، اما اگر بگوییم که تموج با سامعه حس می شود دو احتمال مطرح است یا تموج بدون واسطه صوت با سامعه حس می شود ویا با واسطه ای صوت با سامعه حس می شود وهر دو شق باطل است.

اگر تموج بدون واسطه ای صوت استماع شود چون ما ثابت کردیم که مسموع بی واسطه صوت است پس باید تموج صوت باشد در حالی که ما قبلا باطل کردیم تموج صوت باشد.

ص: ۲۷۹

اگر تموج من حیث هو تموج بواسطه ی صوت استماع شود این هم باطل است

در کیفیت مبصر ابن نظر مقبول همه است خکه مربع و ؟؟ بواسطه ای بصر را می بینیم و اینکه مربع را می بینیم بخاطر لون است یعنی وقت لون مربع را می بینیم مربع را می بینیم.

خلاصه: اگر مبصر بلاواسطه واسطه شود برای دیدن چیزی مبصر ما هم صوت را می شنود و هم شن مع الواسطه را می بیند و یعنی برج را هم شنود در حالی که لون شنیدنی نیست. پس سامعه می تواند برج را مع الواسطه هم درک کند والا موج می شد صوت پس مسامعه مطلق نمی تواند موج را بشنود.

متن : فنقول: مما یُعین علی معرفه ان العارض (عارض که شنیده می شود یعنی صوت) المسموع، له وجود من خارج (خارج حس) أیضا (همان گونه که درحس وجود دارد) انه لو کان (عارض) انّما یحدث فی الصماخ یعنی فی الحسّ نفسه لم یخل (۱) امّا ان یکون التموّج الهوائی یحسّ بالسّمع من حیث هو تموّج (نه من حیث هو صوت)(۲) او لا یحسّ.

فان کان (تموج) یحسّ (یعنی با سامعه حس شود) فامّا ان یحسّ به (سامعه) او لاً، او بتوسط الصّوت. فلو کان یحسّ به أولا و المحسوس الاوّل بالسّمع هو الصّوت و هذا (محسوس اول بالسمع ...) ما لا شک فیه، (جواب لو :) کان التموج من حیث هو تموج صوتا و قد ابطلناه (ص۱۳۷)، هذا (ای خذا).

(مقـدم :) ولو كـان يحسّ به بتوسّـط الصوت، (تـالي:) لكان كل من سـمع الصوت علم انّ هناك تموّجا كما انّ كلّ من احسّ لون المربع و المربع بتوسّـطه علم انّ هناك مربعا (لكن التالى باطل :) وليس كـذلك. (پس مقدم هم باطل است :) فاذن ليس بواجب ان يحسّ التموج عند سماع الصوت انتهى كلام الشيخ ملخصا

مراد از فی الخارج درکلام مصنف ۹۲/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مراد از فی الخارج درکلام مصنف

گفتیم در دو مقـام بحث داریم، یکی اینکه صوت در حس حاصل می شود یا در خارج حس و دیگر اینکه اگر خارج از حس حاصل می شود آیا در داخل صماخ و یا خارج صماخ.

در کلام خواجه « فی الخارج » آمـده است. متعلق و مضاف الیه آن حـذف شـده است، درکلام لاهیجی هم متعلق وهم مضاف الیه آن ذکر می شود؛ حاصـله متعلق فی الخـارج وحس مضاف الیه فی الخارج است، در حقیقت ال در الخارج بـدل از مضاف الیه است.

شارحین دیگر « فی الخارج » در کلام خواجه را تفسیرکرده اند به خارج از صماخ، که کامل نیست.

لاهیجی : خـارج الحس می توانـد خـارج اذن باشـد می توانـد داخل اذن باشـد. پس این تفسـیر از کلام خواجه اعم از تفسـیر شـارحین دیگر است، مفاد کلام آنها را هم بیان می کنـد، وعلاوه بر آن دو امتیاز دارد که درکلام شارحین دیگر نیست؛ یکی اینکـه متبـادر از خـارج وجـود عینی وخـارجی است ودوم اینکه خـارج از حس اشـاره به اختلاـف وبیـان حرف حق هم دارد، درحـالیکه خـارج اذن نه اشـاره به اختلاـف وبیـان حرف حق دارد و نه متبادر از کلمه خارج است؛ چرا که ممکن است خارج اُذن خارج از حس باشد ویا در خود حس باشد.

ص: ۲۸۱

بعبارت دیگر تفسـیر ما علاوه بر اینکه مفاد کلام شـما را می رسانـد، خارج را بمعنای متبار آن گرفته است و اشاره به اختلاف وبیـان حرف حق هم دارد یعنی می فهمانـد که صوت در خـارج وجود دارد، ولی حرف شـما فقط این حرف را می رسانـد که صوت خارج از گوش است ولی به اختلاف وبیان حرف حق اشاره ندارد.

مقـام دوم : در مقـام دوم قبول می کنیم که صوت در خـارج ازحس است حالاـ خـارج ازحس داخل گوش یا خارج ازحس و خارج از گوش، وبحث در این است که آیا صوت متکون در خارج را می شنویم ویا صوت را که در کوش ما است ؟

بعبـارت دیگر قبـول می کنیم که صـوت هم در خـارج گوش و هم در خـارج گوش حاصـل می شود، امـا اینکه در صوت در گوش متکون شود کسـی قائل نیست یعنی اینکه اصل تکون صوت در گوش باشـد کسـی قابل نیست؛ چرا که کندن وکوبیدن

هم در بیرون گوش است و صوت هم در همـان جا متکون می شود. خلاصه اینکه صوت در بیرون متکون می شود جای بحث نیست بحث در مقام دوم در این است که صوت متکون شده در بیرون می شنویم یا صوت واصل در گوش را؟

بعبارت سوم، صدای که از کوبیدن و کندن بوجود می آید این کیفیت است و قائم به هوای بیرون و بعد قائم می شود به هوای داخـل گوش، حـال بحث این است که کـدام صـدا شـنیده می شود، صـدای که در بیرون است واصـل به گوش شـده ویا فقط صدای که در داخل گوش است.

ص: ۲۸۲

قول حق : همان صوت که متکون می شود شنیده می شود، نه فقط صوت که در گوش ما است، بعبارت دیگر ما صوت متکون را می شنویم البته وقت که به گوش ما برسد نه تنها قطعه ی را که به گوش ما برسد.

متن : و علی هـذا المقـام (مقـام اول) ینبغی ان یحمـل قوله : فی الخارج ای الحاصـله (بیان متعلق فی الخارج) فی الخارج ای خارج الحسّ (بیان انیکه ال الخارج بدل از مضاف الیه یعنی حس است).

(تعلیـل برای حمل خارج بر خارج حس :) فان المتبادر من الوجود من الخارج انما هو الوجود العینی فیکون (قول مصـنف که فی الخارج) ردّا علی من زعم ان الصوت انما یحصل فی الحسّ فقط.

و امـا حمله (فی الخـارج) علی خـارج الصـماخ لیکون معنـاه، ان الصوت موجود فی خارج الصـماخ أیضا (همان گونه که در صماخ موجود است) لا انه قائم بالهواء الموجود فی الصـماخ فقط، علی ما حمله الشارحون فلیس بشـی ء. (یعنی کامل نیست، چرا که اولا خارج را بمعنای متبادر نمی گیرند وثانیا اشاره به اختلاف،که آیا فقط در حس است ویا در خارج حس، ندارد)

فانّ علی تقـدیر وجود الصّوت فی الخارج بالمعنی المتبادر (بمعنای که از خارج تبادر می کند) لا یذهب الوهم الی تخصـیص وجوده (صوت) بالهواء الصماخی فلیتدبّر.

و المقـام الثـانی : انّ علی تقـدیر وجود الصّوت فی الخـارج (یعنی خـارج حس) و قیامه بالهواء مطلقا (هم هوای خارج گوش وهم هوای خـارج حس وداخـل گوش) هـل المسـموع هو الصوت القـائم بـالهواء الواصـل الی الصّیـماخ فقـط او القـائم بالهواء الخارج من الصّیـماخ (منتها صوت قائم به هوای بیرون را وقت می شنویم که به گوش برسد) أیضا (همان طور که صوت قائم به هوای داخل گوش را می شنویم)؟

ص: ۲۸۳

و الحق هو الاخیر (که هم صوت قائم به هوای صماخ شنیده می شود وهم صوت قائم به بیرون)

مسموع بودن صوت بیرون گوش ۹۲/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسموع بودن صوت بیرون گوش

بعد ازاینکه بیان کردیم صوت در خارج حس محقق می شود به این مطلب می پردازیم که آیا صوت بیرون صماخ هم شنیده می شود ویا فقط صوت درون گوش شنیده می شود، بعبارت دیگر اینکه صوت بیرون گوش موجود است چنانکه درون گوش موجود است مفروغ عنه است اختلاف در این است که آیا صوت بیرون گوش هم مسموع است یا مسموع نیست بعبارت سوم اینکه صوت داخل گوش شنیده می شود همه قبول دارند، اختلاف در این است که صوت بیرون گوش وصماخ شنیده می شود یا خیر؟

قول حق : صوت بیرون صماخ هم شنیده می شود همان گونه که صوت داخل گوش شنیده می شود، البته صوت بیرون گوش مسموع بالقوه است وقت مسموع بالفعل می شود که به گوش برسد، ولی آنچه که شنیده می شود صوت بیرون گوش است همان گونه صوت درون گوش شنیده می شود.

دلیل : ما وقت که صوت را می شنویم حدود آنرا هم می فهمیم، اینکه از درو است یا ازنزدیک، از طرف چپ است یا از طرف راست و قوی است یا ضعیف است، اگر صوت را که می شنویم فقط صوت درگوش بود نمی توانستیم راست یا چپ بودن ودرو یا نزدیک بودن آنرا تشخیص دهیم، چنانکه ملموسات این گونه اند، فقط ملموسات لمس می شوند که در لامسه قرار بگیرند، ملموسات که در بیرون اند لمس نمی شوند ولذا نمی توانیم جهت ودور یا نزدیک بون آنرا تشخص دهیم.

ص: ۲۸۴

فرق صوت بیرون گوش با صوت درون گوش در این است که صوت درون گوش هم موجود بالفعل است وهم مسموع بالفعل ولی صوت بیرون گوش موجود بالفعل است ولی مسموع بالفعل نیست بلکمه مسموع بالقوه است.

امروزی ها می گویند گوش فقط اصل صوت را می شنود نه راست یا چپ بودن ودور یا نزدیک بودن آنرا، ولاله ای گوش جهت صوت ودور یا نزدیک بودن صوت را تشخیص می دهد.

ان قلت : ما می توانیم درک حدود صوت را به طور دیگر توجیه کنیم، اینکه راست ویا چپ بودن صوت را می شنویم بخاطر جهت موج است؛ اگر موج از طرف راست بیاید می فهمیم که صوت از طرف راست حاصل شده است واگر موج از طرف چپ باشد می فهمیم که صوت از طرف چپ حاصل شده است. دور ونزدیک بودن صوت را هم از قوت وضعف صوت می فهمیم، چنانچه صوت قوی باشد می فهمیم که صوت از نزدیک است و اگر صوت ضعیف باشد می فهمیم که صوت از جای دور حاصل شده است. پس اینکه حدود صوت را درک می کنیم دلیل نمی شود که صوت بیرون را می شنویم.

لاهیجی : اینکه موج بتواند جهت صوت را معین کند صحیح نست؛ چرا که اگر گوش راست کسی کر باشد، موج که از طرف راست می آید وارد گوش راست نمی شود بلکه وارد گوش چپ می شود که فرضا مخالف جهت صوت است، اگر موج جهت صوت را تعیین کند باید این شخص صوت را از طرف چپ بشنود، زیرا که موج از طرف چپ وارد گوش او شده است، در حالیکه در فرض مذ کور صوت از طرف راست شنیده می شود پس موج نمی تواند جهت صوت را تعیین کند.

ص: ۲۸۵

ان قلت : موج در خط مستقیم حرکت نمی کند بلکه دایره وار پخش می شود وحرکت می کند، به همین جهت است که در فرض بالا موج از طرف چپ وارد گوش می شود ولی ما می توانیم جهت صوت را تشخیص دهیم.

قلت : درست که موج دایره وار پخش می شود وبه گوش می رسد، به همین جهت اگر موج جهت صوت را تعیین می کرد ما نمی توانستیم جهت صوت را تشخیص دهیم چرا که مواج دایره وارد پخش می شود وبه گوش می رسد، جهت خاص ندارد که بتواند جهت صوت را معین کند، ولی ما جهت صوت را تشخیص می دهیم پس باید صوت بیرون گوش را بشنویم.

متن : و الحق هو الاخیر (که هم صوت قائم به هوای بیرون گوش شنیده می شود وهم صوت قائم به هوای درون گوش شنیده می شود)، بدلیل ادراک جهه الصوت وحَدّه من القرب و البعد فانّه لو لم یقع الاحساس به الّا من حیث انّه فی الهواء الواصل الی الصماخ دون الخارج (صفت خارج :) الّذی هو مبدأ حدوثه او وسطه (مبدأ حدوث صوت همان جای است که متکون می شود منهتای حدوث صوت گوش است وبین مبدا ومنتها وسط حدوث است) لم یکن عند الحسّ فرق بین هذا (صوت که در خارج باشد وشنیده نشود) و بین ما اذا لم یوجد خارج الصماخ اصلا (یعنی اصلا نباشد نه اینکه متکون شود ولی ما نشنویم)، فلم یعرف (حس) جهته (صوت) و لا قربه (صوت) او بعده، کما انّ اللمس لما لم یدرک الملموس الا من حیث انتهی إلیه لاـ من حیث انّه فی أوّل المسافه او وسطها لم یمیّز بین وروده (ملموس) من الیمین او الیسار و من القریب او البعید. (ملموس وقت لمس می شود که روی لامسه قرار گیرد به همین جهت جهت وقرب وبعد را نمی تواند تشخیص دهد.)

ص: ۲۸۶

و لا یکفی فی ادراک الجهه انّ الهواء المتموج یجی ء منها (جهت) و فی ادراک القرب و البعد ان اثر القارع القریب اقوی من البعید.

لانه لو کفی الاوّل (توجیه ادراک جهت یعنی فی ادراک الجهه أن الهواء ...) لما ادرکت الجهه التی علی خلاف جهه الاذن السامعه (در مثال ما گوش چپ)، و لیس کذلک لان السامع قد یشد اذنه الیمنی و یجی ء الصوت من یمینه فیسمعه باذنه الیسری و یعرف (سامع) انه جاء (صوت) من یمینه مع القطع بان الهواء المتموج لا یصل الی الیسری الا بعد الانعطاف عن الیمنی فیکون الهواء القارع (کوبنده) واصلا الی السامع من خلاف جهه الصوت . (یعنی تکون صوت در طرف راست است ووصولش به طرف چپ)

مسموع بودن صوت بیرون گوش ۹۲/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسموع بودن صوت بیرون گوش

بحث در این داشتیم که آیا صوت مسموع صوتی است که در گوش ما است ویا صوت بیرون گوش هم شنیده می شود؟

وقت که چیزی به چیزی دیگر کوبیده می شود هوا متموج می شود وهوای متموچ به گوش ما می رسد وهوای گوش ما را متموج می کند. وقت که هوا متموج می شود ازش صوت بوجود می آید، حال سوال این است که آیا فقط صوت درون گوش شینده می شود ویا صوت بیرون گوش هم شنیده می شود؟

قول حق : قول حق این است که صوت بیرون گوش هم شنیده می شود، بخاطر اینکه وقت ما صوت را می شنویم راست یا چپ بودن ودور ویا نزدیک بودن آنرا هم تشخیص می دهیم، در حالیکه اگر تنها صوت دورن گوش را بشنویم تشخیص جهت صوت ودور یا نزدیک بودن آن ممکن نیست. پس باید صوت بیرون را بشنویم که بتوانیم جهت صوت ودور یا نزدیک بودن آنرا تشخیص دهیم.

ص: ۲۸۷

گروهی گفتند که می شود تشخیص راست یا چپ بودن و دور ونزدیک بودن صوت را از طریق دیگر توجیه نماییم به این صورت که جهت صوت از موج که بگوش ما می رسد قابل تشخیص است ودرو ونزدیک بودن هم از قوت وضعف صوت تشخیص داده می شود. پس تشخیص جهت صوت ودور ونزدیک بودن صوت دو راه دارد یکی اینکه صوت از بیرون آمده باشد ودیگر اینکه از تموج هوای که به گوش می رسد از راست یا چپ بودن صوت را تشخیص دهیم واز قوت وضعف صوت دور ونزدیک بودن صوت را تشخیص دهیم. بنابراین تشخیص جهت صوت ودور ویا نزدیک بودن صوت دلیل نمی شود که صوت بیرون شنیده می شود.

لاهیجی : تموج هوای که بگوش می رسد نمی تواند جهت صوت را مشخص کند؛ چرا که موج هوا به صورت دایره وارد

پخش می شود وگاهی وقت که به گوش می رسد از جهت مخالف آن جهت که صوت تولید شده به گوش می رسد مثل زمان که صوت در طرف راست بوجود آمده است ولی سامع گوش راستش کر است ویا گوش راست خود را بسته، در این صورت موج از طرف چپ وارد گوش چپ می شود ولی در عین حال سامع جهت صوت را تشخیص می دهد. پس تموج هوای واصل نمی تواند جهت صوت را مشخص کند.

قوت وضعف صوت هم نمی تواند دور یا نزدیک بون صوت را مشخص کند؛ مثلا گاهی صوت از نزدیک است ولی ضعیف به گوش می رسد، وطبق ملاک شما باید از دور آمده باشد درحالیکه چنین نیست ویا مثلا صدای رعد قوی به گوش می رسد درحالیکه از دور آمده نه از نزدیک ویا گاهی دوتا صوت در یک جا بوجود می آیند ولی یکی قوی تر ودیگری ضعیف تر است، وطبق ملاک شما باید یکی از دور به گوش رسیده باشد ودیگری از نزدیک در حالیکه چنین نیست.

ص: ۲۸۸

باتوجه به مثال های که بیان شد تموج هوای واصل نمی تواند جهت صوت را تعیین کند وشدت وضعف صوت هم نمی تواند ملاک دور ویا نزدیک بون صوت باشد. پس تشخیص وجهت صوت و دور یا نزدیک بودن صوت بخاطر این است که صوت بیرون شنیده می شود.

تذکر : ادراک حدود صوت همان گونه که دلیل است برای شنیده شدن صوت از بیرون دلیل مقام اول هم می تواند باشد؛ چرا که اگر صوت دربیرون وجود نداشته باشد ما نمی توانیم جهت صوت ودور یا نزدیک بون آنرا تشخیص دهیم، در حالیکه بالوجدان ما می توانیم هم از راست یا چپ بودن صوت را تشخیص دهیم وهم دور یا نزدیک بودن صوت را پس باید صوت در خارج باشد.

ابن سینا : روشن شد که صوت در بیرون موجود است، اما مسموع بالفعل نیست؛ یعنی من حیث هو مسموع بالفعل موجود نیست، بله از آن حیث که مسموع بالقوه است در خارج موجود است چنانکه از حیث کیف است برای تموج در خارج موجود است. پس به دوعنوان درخارج موجود است وبه یک عنوان موجود نیست.

بعبارت دیگر تموج که در خارج است دارای هیئات است مثلاـ مدور است، شدید یا ضعیف است و دارای کیفیت صوتی است، همه ای این هیئات بالفعل درخارج است، کیفیت صوتی از آن حیث که مسموع بالقوه است درخارج است ولی از آن حیث که مسموع بالفعل است در خارج نیست.

سوال : وقت که صوت بیرون را می شنویم آیا در همان جا که صوت بوجود آمده است می شنویم ویا وقت که به گوش ما رسید؟

ص: ۲۸۹

جواب : وقت که درخارج قرع وقلع با شرایط که بیان شد بوجود آمد صوت تولید می شود، اما درهمان جای که صوت تولید شده ما نمی شنویم بلکه باید صوت به گوش ما برسد تا ما همان صوت خارجی را بشنویم، به این صورت که وقت صوت به گوش ما رسید همان مسیری را که صوت طی نموده سامعه ما می طی می کند تا صوت را در همان جا که تولید شده بشنود، بعبارت دیگر سامعه اول آن قسمت از صوت را که به سامعه رسیده می شنود وسپس قسمت های بعدی صوت را که در خارج است بر عکس مسیر که صوت طی نموده وبه گوش ما رسیده طی می کند تا اینکه برسد به همان جای که صوت تولید شده است، البته چنانچه صوت باقی باشد سامعه می شنود، اگر در همه ی مسیر تا مبدا تولید صوت باشد شنیده می شود واگر در همه ای مسیر باقی نباشد تا همان جای که باقی است شنیده می شود.

خلاصه : برای شنیدن صوت سامعه ای ما عکس مسیر را طی می کند که صوت طی نموده است تا به گوش ما برسد و همان مقدار از صوت را می شنود که در خارج موجود است.

متن : و لوکفی الثانی (توجیه ادراک قرب وبعد یعنی أن أثر القارع ...) لزم ان یشتبه القوّه و الضّعف بالقرب و البعد (یعنی اگر معیار شما را ملاک قرار دهیم خلط می کنیم بین قوت وضعف صوت با شدت وضعف آن) فلم یمیّز بین البعید القوی و القریب الضعیف. و ظن فی الصورتین المتساویین فی القُرب و البُعد المختلفین بالقوه و الضعف انّهما (دوصوت) مختلفان فی القرب و البعد و (حالیه) لیس کذلک. (یعنی مخالفت در قرب وبعد ندارند)

ص: ۲۹۰

و هـذا ـ اعنی ادراک جهه الصوت و قربه و بعـده ـ دليل على وجود الصّوت فی الخارج بالمعنى المتبادر (يعنى خارج حس) أيضـا (همـان طور که دليل است بروجود صوت درخارج گوش دليل است بروجود صوت درخارج حس/ همان طور که دليل است برمقام ثانی دليل است برمقام اول) کما لا يخفى.

و الشـيخ اشار الى ذلک (دليل بودن تشـخيص حـدود صوت بر مقام ثانی) حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه فى المقام الاوّل : « فلننظر ما يلزم بعد هذا (ثبوت صوت درخارج حس).

فنقول : إن الصّوت كما يسمع تسمع (ای يعلم؛ چراکه جهت فهميده می شود نه شنيده) له جهه.

ثم اورد مـا محصّـله مـا ذكرنـا ثم قـال فقـد بان أن للصّوت وجود امّا من خارج لا من حيث هو مسـموع بالفعل بل من حيث هو مسموعٌ بالقوّه و امرٌ(١)كهيئه ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج انتهى ».

ثم انه لا يلتزم من كون الصّوت القائم بالهواء الموجود خارج الصماخ مسموعا ان يكون مسموعا ابتداء من غير حاجه الى وصول الهواء المتموج الى الصّـماخ بل المسموع أولا انّما هو القائم بالهواء الواصل (واصل به گوش) ثم يُحَسّ القائم بالهواء الخارج (يعنى احسـاس می كنـد صوت را که قـائم به هوای خارج است) يتبع (دنبال می كنـد حس ما) الاثر الوارد من حيث ورد (از همـان جـای که وارد شـده) و تتبع (دنبال می كنـد) ما بقى منه (صوت) فى الهواء الّـذى هو فى المسافه التى فيها (مسافت) ورد (صوت)، فيتادى ادراكنا من الّـذى وصل إلينا (صوت که به ما رسـيده) الى ما (صوت) قبله فما قيله من جهته (از همان طرف که صوت آمـده) و مبـدأ وروده (صوت) (١) فـان كان بقى منه (صوت) شـى ء متأدّ (که بتوانـد سامعه به سـمت آن برود) ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى و حينئـذ (که به سـمت عقب برگشتيم) ندرك الوارد (صوت که وارد گوش شده) و مورده (محل ورودش را که از راست است يا از چپ) و ما بقى منه موجودا وجهته وبُعد مورده وقربه ومابقى من قوّه امواجه و ضعفها (٢) و ان لم يبق (صوت) اثر يتبّهنا (صـفت اثر) على المبدأ (جواب ان :) لم نعلم من قدر البُعد (فاصله مبدا صوت) الا بقدر ما بقى (صوت)

۱- (۱) صـوت هيئـت اسـت، امـا گفتـه است امر، به يکی از دو جهت : ۱. کـاف معنای خاص نـدارد، وصوت هيئت است، ۲. صوت حاصل تموج است، فعل تموج است وفعل گاهی جـدا از فاعل است، فاعل محل فعل نمی شود همين جهت هيئت بودن صوت را ضعيف می کند لذا گفته کهيئه. .

صوت بیرونی شنیده می شود که در فضا باقی باشد ۹۲/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : صوت بیرونی شنیده می شود که در فضا باقی باشد

گفتیم اختلاف است در صوت مسموع که آیا فقط صوتی است که در گوش است ویا صوت بیرون هم شنیده می شود، بعبارت دیگر آیا صوت بیرون هم شنیده می شود یا خیر؟

حق این است که صوت بیرون هم شنیده می شود، هرچند تا در بیرون است مسموع بالقوه است، اما وقت که به گوش رسید آنچه به گوش رسیده مسموع بالفعل است واز همان جا مسموع بالفعل شدن به سمت بیرون ادامه دارد تا اینکه به مبدا صوت برسد، همان جای که قرع وقلع صورت می گیرد وصوت بوجود می آید، البته تا جای که صوت در بیرون باقی باشد، چرا که گاهی صوت در همه ای مسیر بیرون باقی نیست، مثل زمان های که صوت خیل از دور آمده است. در چنین موارد صوت در مبدا تکونش وبلکه در مقدار از مسیر باقی نیست به همین جهت هم است که سامعه صوت را از نزدیک می شنود، وحال آنکه از دور آمده است.

فرق صوت دور ونزدیک : فرق است بین صوت که از دور بیاید وصوت که از نزدیک بیاید صوت که از دور بیاید محو می شود ولی صوت نزدیک محو نمی شود، به همین جهت سامعه بین صوت که از دور آمده با صوت که از نزدیک است تفاوت نمی گذارد اما دوصوت که از نزدیک آمده است سامعه متفاوت می شنود.

ص: ۲۹۲

مثال (۱) : صدای رعد که از بسیار دور می آید وقت شنیده می شود که به گوش ما برسد وما مثلا تا حدودی صد متر صدای رعد را می شنویم، چرا که صدای رعد فقط در همین فاصله باقی است، به همین جهت فکر می کنیم که صدای رعد در صد متری ما بوجود آمده است. سنگ آسیا هم که در حدود صد متری ما می چرخد وقت به گوش ما رسید شنیده می شود وحاسه ای ما تا موضع تولید صوت آنرا می شنود؛ چرا که صوت در این فاصله باقی است. پس گوش ما نمی تواند بین صدای رعد وصدای سنگ اسیا فرق بگذارد؛ چرا که صدای که از خیل دور می آید صوت در فضا خیل باقی نمی ماند وگوش ما فقط صدای را که در فضا باقی است می شنود به همین جهت بین صدای رعد وصدای سنگ آسیا نمی تواند تفاوت بگذارد.

مثال (۲) : دو انسان که در فاصله ده متری و بیست متری ما است وهیچ کدام مشهود نیست، وقت که صحبت می کنند ما هم صدای هر دو را می شنویم وهم تشخیص می دهیم که کدام دور است وکدام نزدیک برای اینکه صدای هردو در فضا باقی است وگوش ما تا جایگاه تولید صوت آنرا می شنود.

اشکال فخررازی : دلیل شما برای اثبات شنیده شدن صوت خارجی این است که جهت را تشخیص می دهیم به همین جهت باید صوت خارجی شنیده شود، درحالیکه ما نمی توانیم جهت صوت را بشنویم، بله ما صوت را می شنویم ولی صوت را با

این قید که از فلان جهت است نمی شویم چرا که جهت مسموع نیست وصوت مقید به جهت هم مسموع نیست.

ص: ۲۹۳

جواب شارح مواقف : ما نمی گوییم که جهت را می شنویم، جهت را می فهمیم، منتها این فهم منوط به شنیده شدن صوت است، وآنچه که جهت را می فهمد قوه ای دیگر است. چنانکه در شامه هم چنین است؛ شامه بو را استشمام می کند وقوه ای دیگر می فهمد که بو مال این جسم است.

تتمیم : مطالب در باره ای قارع ومقروع

وقت که قرع وقلع در جای بوجود می آید وصدا به گوش می رسد دوتا حرکت هم بوجود می آید یکی حرکت قبل از قرع وقلع ودیگری حرکت بعد از قرع قلع، وچنانکه قبلا گفتیم این درجای است که قارع ومقروع مقاومت محسوس داشته باشند، نه اینکه هردوتا ویا یکی هیچ گونه مقاومت نداشته باشند، وبا حرکت یکی دیگر کنار بکشد، در این صورت اصلا صوت تولید نمی شود. پس صوت درجای تولید می شودکه قارع ومقروع مقاومت داشته باشد وهرکدام مقاومت بشتری داشته باشد نست تولید وفاعلیت صوت به آن اولی از دیگری است.

حرکت قبل از قرع وقلع : وقت که چکش را به سمت میخ حرکت می دهیم این حرکت باعث فشرده شدن وحرکت هوا می شود، این حرکت قبل از قرع است .

ان قلت : عامل صوت تنها قرع وقلع نیست؛ مثلا صدای رعد نه کوبیدن در ان است ونه کندن بلکه در شرایط خاص که دو ابر کنار هم که قرار گرفتند تخلیه ای الکتریکی می کنند وصدای رعد بوجود می آید. ویا مثل باد که ما صدایش را می شنویم نه کوبیدن در آن است ونه کندن.

ص: ۲۹۴

قلت : هم در ابر هم در باد کوبیدن است؛ ابری به ابر دیگر کوبیده می شود وتخلیه ای الکتریکی می شود ویا ابری از ابر دیگر کنده می شود وصدا تولید می شود. در باد هم حرف صادق است بادی به باد دیگر کوبیده می شود وصدا تولید می شود.

متن : و لذلک (چون صدای دور محو می شود ولی صدای نزدیک محو نمی شود) لا یفرق فی البُعد (فاصله) بین الرّعد الواصل إلینا من اعالی الجوّ و بین دوّی الرحا (صدای دویدن سنگ آسیا) التی هی اقرب إلینا و نفرق فیه (بُعد) بین کلامی رجلین لا نرا هما و بعد احدهما منّا ذراع و بعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا کلامیهما عرفنا قرب احدهما و بعد الاخر کذا فی شرح المواقف نقلا عن المعتبر.

اما اعتراض الامام علیه : بانّ مدرَک السمع هو الصوت نفسه دون الجهه فانّها (جهه) غیر مدرکه بالسمع اصلا. و اذا لم تکن الجهه مدرکه له (سمع) لم یکن الصّوت حاصلا (حال از صوت) فی تلک الجهه مدرکا (خبر لم یکن) له (سمع).

(اصل حرف فخر تضعیف نمی شود، برداشتش از حرف ما که جهت مسموع است تضعیف می شود) فضعّفه شارح المواقف : « بأنّ الصوت اذا ادرک فی جهه علم انّه فی تلک الجهه و ان لم تکن الجهه و لا کون الصوت حاصلا فیها (خبر لم تکن :) مما یدرک بالسّمع. ألا تری أن الرائحه اذا ادرکت من جسم علم انّها فیه و ان لم یکن الجسم و لا کون الرائحه حاصله مما یدرک بالشم هذا (ای خذا) »

تتمیم ومما یجب ان یحقق هاهنا الکلام فی القارع و المقروع.

قال الشیخ : « لا بد فی القرع (الف) من حرکه قبل القرع (ب) وحرکه تتبع (به دنبال قرع است) القرع؛ فاما الحرکه قبل القرع (۱) فقد یکون من احد الجسمین و هو (احد الجسمین) الصائر (آن است که منتقل می شود) الی الثانی (۲) و قد تکون من کلیهما (مثل وقت که دوتا ماشین از جلو بهم بخورد) و لا بد من قیام (مقاومت) کل واحد منهما او احدهما فی وجه (برابر) الاخر قیاما محسوسا (نه مقاومت معقول که جسم غیر مقاوم هم دارد)، فانّه (شان) إن اندفع (کنار رود) احدهما کما یحسّ (درهمان لحظه ای اول برخورد) بل فی زمان لا یحسّ (زمان قلیل) لم یکن (تامه) صوت.

و القارع و المقروع کلاهما فاعلان للصوت لکن اولاهما به (فاعل صوت بودن) ما کان اصلبهما (قارع ومقروع) و اشدهما مقاومه فان خطّه (سهم اصلب) فی ذلک (فعل صوت) اشد.

حرکت قبل وبعد از قرع ۹۲/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : حرکت قبل وبعد از قرع

گفتیم در قرع که یکی از منشأ پیدایش صوت است دو تا حرکت واقع می شود یکی حرکت قبل از قرع و دیگری حرکت بعد از قرع، درحرکت قبل از قرع خود قارع و مقروع حرکت می کنند ودر حرکت بعد از قرع هوای متوسط فشرده و متموج می شود و ابن تموج به گوش ما می رسد.

ص: ۲۹۶

حرکت قبل از قرع : درحرکت قبل از قرع وجود حرکت قارع ویا حرکت قارع ومقروع باهم روشن است.

حرکت بعد از قرع : حرکت بعد از قرع وقتی است که فارع با مقروع اصابت می کند، به این نحو که هوای متوط فشرده شده و وقت که به مقروع می رسد پخش می شود وحرکت ثانیه بوجود می آید.

در حرکت بعد از قرع سه چیز دخالت دارد، بعبارت دیگر معین تولید صوت اند؛ یکی صلابت قارع ومقروع دیگری ملاست قارع ومقروع و سومی کثافت وفشردگی قارع ومقروع.

قبلا (ص۱۳۱) گفتیم که در قرع وقلع دوتا شرط داریم برای تولید صوت؛ یکی مقاومت قارع ومقروع ودیگری شدت قرع. واز آنجای که صلابت، ملاست وکثافت قارع ومقروع زمینه می شود برای مقاومت قارع ومقروع، گفتیم که این سه تا در تولید صوت دخالت دارند، زمینه می شوند برای تولید صوت.

اگر قارع و یا مقروع نرم باشد، صلابت نداشته باشد، باقرع صوت تولید نمی شود؛ مثل اینکه دست را بزنیم روی هوا و یا آب، چرا که هوای متوسط بین دست وهوای مقروع در هنگام حرکت دست فشرده می شود ولی چون مقروع کنار می رود هوا

پخش نمی شود تا هوای اطراف را متموج کند وحرکت ثانیه بوجود آید.

اگر دست را روی سنگ ناهموار بکوبیم فشار دست روی پستی وبلند وخلل وفرج آن گُم می شود و حرکت ثانیه بوجود نماید تولید، چراکه هوای متوسط بین دست وسنگ نا هموار که هنگام حرکت دست فشرده می شود هنگام اصابت دست به سنگ پخش نمی شود، بلکه در پستی وبلندی سنگ گُم می شود، اما اگر دست را روی سنگ هموار بکوبیم هوای فشرده شده پخش می شود و هوا متموج می شود بعبارت دیگر حرکت ثانیه بوجود می آید.

ص: ۲۹۷

چنانچه دست را روی پنبه بزنیم چون متحلخل است حرکت ثانیه تولید نمی شود، چرا که هوای که متوسط است بین دست وپنبه و هنگام حرکت دست فشرده می شود وقت که دست به پنبه می رسد هوا در خلل پنبه فرو می رود، به اطراف پخش نمی شود که تموج هوا یعنی حرکت ثانیه تولید شود.

سوال : آیا می توانیم چیزی در جسم لین پیدا کنیم که جانشین صلابت شود و بتواند در تولید حرکت ثانیه کمک کند.

جواب : در صورتی که قارع با شتاب بیاید در این صورت هوای واسط بین قارع ومقروع به شدت فشرده می شود و می خواهد در مقروع نفوذ کند، و چون سرعت زیاد است مقروع به راحتی وزود نمی تواند باز شود تا هوای فشرده شده را در خود جای دهد، در این صوت کانه مقروع صلب می شود و هوای فشرده شده را پخش می کند وهوا متموج می شود وحرکت ثانیه بوجود می آید.

مثال (۱) : وقتی که تازیانه را به آهستگی پایین بیاوریم و روی آب بکوبیم صدایی تولید نمی شود، چرا که تازیانه هوا را پس نمی زند و به آهستگی در آب فرو می رود، ولی وقت که با فشار و سیرعت تازیانه را پایین بیاوریم هوا فشرده می شود، باز نمی شود و زمان که به آب بخورد هوای فشرده شده پخش می و متموج می شود.

مثال (۲): هوای که جزئش قارع و جزء دیگرش مقروع باشد در این صورت گاهی قارع به نرمی حرکت می کند مثل نسیم که می وزد وگاهی قارع با فشار حرکت می کند مثل بادهای تند که وقت حرکت می کند هوای متوسط فشرده می شود به هوای بعدی می خورد و هوایی بعدی فشرده تر می شود وهوای متموج شده پخش می شود وحرکت ثانیه بوجود می آید. در این فرض قارع، مقروع و متوسط هر سه هوا است.

ص: ۲۹۸

هوای قارع وقت که به هوای متوسط می خورد هوای متوسط به صوت دایره فشرده می شود واین هوای فشرده شده وقت که به هوای بعدی می خورد دایره وسیع تر می شود تا انیکه خیلی حجیم و بزرگ شود در این صورت است به هوای بعدی که می خورد پخش و منعکس می شود وحرکت ثانیه بوجود می آید.

مثال (۳) : وقتی که تازیانه را به فشار حرکت دهیم، هوای متوسط هم فشرده می شود و این هوای فشرده حرکت می کند و به هوای دیگر که مقروع است می خورد وهوای متموج پخش می شود وحرکت ثانیه تولید می شود.

توجه داریم که در هر سه مثال با اینکه مقروع لین است ولی چون قارع سرعت وشدت زیاد دارد، مقروع باز نمی شود تا هوای متوسط را درخود جای دهد بلکه آنرا پس می زند وپخش می کند وحرکت ثانیه بوجود می آید.

متن : و امّا الحرکه الثانیه فهو انقلاب (منقلب شدن، از حالت عادی خارج شدن) الهواء و انضغاطه (فشردگی هوا) بینهما (قارع ومقروع) بعنف (شدت)، و الصّلابه (درمقابل لین) تعین علی شده ضغط الهواء و الملامسه (درمقابل خشونت) أیضا (تعین علی شدت ضغط الهوا) لئلا ینتشر الهواء فی فُرَج (پستی وبلندی) الخشونه و التکاثف (درقارع ومقروع) اولی بذلک (فشردن هوا) لئلا ینفذ الهواء فی فرج التخلخل.

و ربّما کان الجسم المقروع فی غایه الرطوبه (سهولت تشکل) و اللین، و لکنّه اذا حمل (حمله شود) علیه (مقروع) بالقوّه (نیروی شدید) و کلّف الهواء المتوسّط ان ینفذ فیه (مقروع) او ینضغط (فشرده شود) فی ما بینهما (قارع ومقروع) لم یکن ذلک الجسم (جسم که لین است) أیضا (مثل جسم صلب واملس) بحیث یُمَکِّن (متمکن کند هوا ...) الهواء المتوسّط (مفعول یمکن :) ان ینفذ فیه (مقروع لین) و یشقّه فی زمان قصیر، بل قاوم (جسم مقروع لین) ذلک (نفوذ هوا) و لم یندفع (کنار نمی رود، پس نمی رود) فی وجه (برابر) ذلک (که با فشار می آید)، الهواء المتوسّط (فاعل لم یندفع)، بل قاوم (هوا متوسط) أیضا (مثل مقروع) القارع، لان القارع کان یسومه (وادار می کند هوای متوسط را) انخراقا (بشکافد) کثیرا فی زمان قصیر جدا. و لیس ذلک (شکاف زیاد درزمان کوتا) فی قوّه (توانایی) القابل (آب در مثال ما) و لا فی قوه (توا نایی) الفاعل القارع (تازیانه در مثال ما)، فامتنع (قابل) من الانخراق فقاوم (قابل یعنی آب) فی وجه (برابر) القارع و ضغط معه المتوسّط (یعنی هوای متوسط)، فکانت المقاومه فیه (مقروع لین) مکان الصّلابه. (پس مقاومت جسم لین بمنزله ای صلابت آن شده است)

و انت تعلم هذا اذا اعتبرت (آزمایش کنی) امرارک السّوط (تازیانه) فی الماء برفق (متعلق امرار/ یعنی به نرمی)، فانک یمکنک ان تشقه (بشکافی آب را) شقا من حیث لا یلزمک فیه (شق، تشقیق) مئونه، فان استعجلت (بر امرار سوط) استعصی (ماء) علیك (درمقابل تو) و قاوم (مقاومت می کند در مقابل تازیانه).

الهواء أیضا کذلك (مثل آب است) بل قد یجوز ان یکون الهواء نفسه یصیر جزءٌ منه (هوا) مقاوما و جزء بینه (مقروع) و بین المزاحم القارع منضغطا، بل یجوز ان یصیر الهواء اجزاء ثلاثه : جزءٌ منه قارع کالریح و جزء مقاوم و جزء منضغط بینهما (متعلق یصیر) علی هیئه من التموج

علت تموج مقاومت قارع ومقروع است نه صلابت و... شان ۹۲/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : علت تموج مقاومت قارع ومقروع است نه صلابت و... شان

گفتیم درقرع لازم است که قارع ومقروع مقاومت داشته باشند وبعد بیان کردیم که صلابت، تکاثف وملاست معین تولید صوت اند، معین مقاومت اند، بعبارت بهت در قرع دوتا حرکت داریم وحرکت دوم همان تموج است که در هوا حاصل می شود، وصلابت، ملاست وتکاثف معین این حرکت اند.

قبلا بیان کردیم که تموج زمان حاصل می شود که قارع و مفروع مقاومت داشته باشند حال باید ببینیم که علت اولیه برای تموج و تولید صوت آیا مقاومت است یا صلابت، تکاثف و ملاست است، بعبارت دیگر آیا مقاومت علت است و صلابت، تکاثف و ملاست معین اند یا برعکس؟

ص: ۳۰۰

علت تولید صوت مقاومت قارع ومقروع است وصلابت معین مقاومت، به همین جهت چنانچه صلابت، تکاثف و ... کامل مقاومت کامل خواهد بود وتولید صوت واگر صلابت، تکاثف وملاست کامل نباشد مقاومت کامل نیست وتولید صوت بخوبی انجام نمی شود.

از بیان فوق روشن شد که اگر قارع ومقروعت مقاوت داشته باشند صوت را خواهیم داشت، هرچند صلابت، ملاست وکثافت موجود نباشد، و برعکس چنانچه قارع ومقروع مقاومت نداشته باشند صوت بوجود نخواهد آمد هرچند صلابت، ملاست وتکاثف موجود باشد. پس اگر صلابت، ملاست وتکاثف نباشد صوت زایل نمی شود، بلکه کامل نخواهد بود؛ چرا که صوت دایر مدار مقاومت است نه دایرمدار صلابت، ملاست وکثافت.

نتیجه گیری از کل مطلب: در اینکه صوت چگونه و از کجا حادث می شود و درتولید آن چند چیز دخالت دارد بیان کردیم که هرجای قرع وقلع بوجود بیاید صوت تولید می شود، البته به شرط که قارع ومقروع مقاومت داشته باشند و جسم ربط سیال هم بین قارع ومقروع فاصله شود، تا با فشرده شدن جسم ربط وبرخورد آن با مقروع پخش شود و تموج آن به گوش سامع

برسد. پس آنچه که در تولید صوت نقش دارد، مقاومت قارع ومقروع وفاصله شدن جسم رطب وفشرده شدن آن است تا موج بر دارد. اما اینکه واسطه بین قارع ومقروع هوا باشد، لزومی ندارد، آنچه که مهم است رطب وسیال بودن واسطه است.

بعبارت دیگر وجود صوت منوط به تموج است وتموج درجای است که قارع ومقروع مقاوم باشند وبین شان جسم ربط سیال فاصله شود تا با فشار قارع فشرده شود موج بر دارد وبا پخش شدن موج های پی در پی را بوجود بیاورد تا به گوش سامع برسد.

ص: ۳۰۱

بیان وتأکید مطلب با مثال : آب را که نگاه کنیم رنگ را عبور می دهد، مانع وصول رنگ به باصره نمی شود مثلا ما که این طرف آب هستیم و جسم رنگی آن طرف آب است رنگ آنرا می بینیم در حقیقت آب رنگ را عبور می دهد و به چشم ما می رساند، هوا وفلک هم چنین ویژگی دارند، به خاطر هیمن ویژگی است که ما به این اجسام شفاف می گوییم.

آب و هوا مشترک اند در محل صوت واقع می شدن، چنانکه آب، هوا و فلک در عبور دادن رنگ مشترک اند وچنانچه این اشتراک باعث شد که این سه تا را شفاف بنامیم اشتراک هوا وآب هم باعث نمی شود که این دو تا را متموج بنامیم.

توجه داریم که این بیان تأکید مطلب قبل است که صوت از تموج هوا و جسم سیال پدید می آید.

تموج صفت آب و هواست، اما نه از آن حیث که آب و هواست، بلکه از آن حیث که فشرده می شوند.

ثم قال... : ما گفتیم موج که بر هوا عارض می شود به گوش ما می رسد و این تموج بر اساس حرکت ثانیه هوا است.

سوال : آیا همان دایره که از حرکت ثانیه حاصل می روی هوا سوار و به گوش ما می رسد یا اینکه این دایره ی دیگری را می سازد و آن دایره، دایره ی بعدی را می سازد و هکذا تا برسد به گوش ما.

جواب : حق این است که دوایر زیادی پی در پی ساخته می شود و آخرین دایره به گوش ما می رسد.

ص: ۳۰۲

و یستحیل بقائه : برای این عبارت خواجه دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه بگوییم صوت باقی می ماند یعنی صوت که حادث می شود زایل نمی شود این معنا صحیح نیست؛ چرا که زایل شدن صوت واضح است. ودیگر اینکه بگوییم مراد از « بقا » قرار داشتن ا ست یعنی ثبات ندارد بلکه زایل می شود، به این صوت که قسمت های اولی وقبلی زایل قسمت های بعدی آنرا بوجود می آورد وبعد از مدتی زایل می شود. پس قسمت های قبلی صوت که قسمت های بعدی صوت را بوجود می آورد بعد از مدتی زایل می شود چنانکه قبلا بیان شد.

خلاصه : صوت امری است که قرار ندارد؛ چرا که تابع حرکت است وحرکت غیرقار وویژگی غیرقار حدوث وزوال آن است، به این صوت که قبلی زایل وبعدی حادث می شود، مثل کلام که کلام اولی زایل و کلام بعدی حادث می شود، منتها صوت برعکس کلام است اول بعدی حادث می شود و بعد اولی زایل می شود، به همین خاطر است که ما می توانیم صوت بیرون را نشنویم.

متن : و لیست الصّلابه و التکاثف علّه اولیه (علت که باوجودش تموج حادث شود) لإحداث هذا التموج (تموج ثانیه)، بل ذلک (علت بودن) لهما (صلابت وتکاثف) من حیث تعینان علی المقاومه (یعنی علیت اعانه ای نه علت اصلی) و العله الاولیه هی المقاومه. (متفرع برکل مطلب قبل :) فالصّوت یحدث من تموج الجسم الرطب السیال منضغطاً (درحالیکه فشرده شده) بین جسمین متصاکین (که بهم خورده اند) متقاومین من حیث هو کذلک (یعنی منضغطاً).

ص: ۳۰۳

و کما ان الماء و الهواء و الفلک تشترک فی طبیعه (ولودرشخص ادا لون فرق دارند، چیزی که در هوا است رنگش بهتر دیده می شود تارنگ که در آب است) اداء (عبور دادن) اللون و تلک الطبیعه لها اسم و هو الشفیف، فکذلک (عدل کما) الماء و الهواء لهما معنی یشترکان فیه من حیث یحدث فیهما الصوت و لیکن اسمه قبول التموج.

و لیس ذلک (قبول تموج) من حیث المتوسّط ماء او هواء (ای ماء وهواء فقط بل من حیث انهما منضغط)، کما ان الاشفاف لم یکن من حیث المتوسّط فلک او هواء. (بلکه به این جهت است که لون را عبور می دهد)

ثم قال : و یجب ان یعلم ان التموج لیس هو حرکه انتقال من هواء واحدٍ بعینه بل کالحالّ فی تموج الماء (که دوائری پشت سرهم ساخته می شود) حیث یحدث بالتداول (به نوبت وپشت سرهم، دست بدست دادن پشت سرهم) بصدم بعد صدم مع سکون قبل سکون. (دایره قبلی قبل از دایره بعدی محو می شود)

و هذا التموج (که الان تصویری نمودیم) الفاعل الصوت سریعٌ (خبر) لکنّه لیس بقوی الصّک (از صکّ یصکُّ بمعنای کوبیدن وبرخور) انتهی .

و یستحیل بقاؤه ؛ ای قرار اجزاء الصوت لانه تابع للحرکه الغیر القاره الاجزاء (از این تعلیل چگونگی وعلت قرار نداشتن صوت روشن می شود) .

ص: ۳۰۴

غیر قار بودن اجزاء صوت ۹۲/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : غیر قار بودن اجزاء صوت

بحث در این داریم که آیا صوت باقی است یا زایل، بعبارت دیگر آیا اجزای صوت قرار وثبات دارد یا گذرا است؟

خواجه : صوت اجزایش قرار وثبات نـدارد، بلکه گذرا وغیر قار است؛ چرا که صوت تابع حرکت است وهمان گونه که جزای حرکت غیر قـار است اجزای صوت هم قرار وثبات نـدارد، هرچنـد جزء قبلی انـدک مـدتی با جزء بعـدی باقی است ولی ثابت نیست، زایل می شود.

حرکت که اجزای صوت را بوجود می آورد حرکت موجی هوا است، که بگونه دایره در هوا پخش می شود واین دوائر مـدت در هـوا بـاقی است، بـا وجود آمـدن دایره ای بعـدی دایره ای قبلی از بین نمی رود، بعبـارت دیگر حرکت که اجزای صوت را بوجود می آورد حرکت خاص است، که اجزای آن مـدت انـدک باهم باقی است، با حرکت موج بعـدی حرکت موج قبلی از بین نمی رود، مدتی باقی است به همین جهت ما می توانیم صوت موجود در هوا را درک بشنویم.

ممکن است با دقت عقلی بگوییم حرکت موج هوا با سایر حرکات فرق ندارد، وتا اجزای قبلی از بین نرود اجزای بعدی بوجود نمی آید.

در هرصورت چه بگوییم صوت با حرکت خاص بوجود می آیـد که اجزای مدتی در هوا باقی است وچه معتقد باشـیم حرکت تموج هوا با سایر حرکات فرق ندارد، اجزای صوت درمجموع باقی نیست، غیر قار وزایل است.

استـدلال خواجه : هرچیزی را که ملاـحظه کنیم یـک ماده دارد ویک هئیت، مثلا صوت که از دهان خارج می شود یک ماده دارد ویک هئیت، وقت که از حنجره بالا می آیـد ماده است ووقت که به مقاطع حروف برخورد می کند هئیت خاص پیدا می کند که برای حس ما خیل مشهود نیست وهمین هئیت خاص ماده می شود و هیئت مثلا « زید »، « یزد » و « دیز » را می پزیرد.

ص: ۳۰۵

مـا وقت که هیئت صوری مثلاـ « زیـد » را درک می کنیم این گونه است که اول « ز » می آیـد بعـد « ی » ودر آخر « ز » یعنی ایـن هیئـت صـوری بـه تدریـج می آیـد وبـه همین جهت است که مـا این هیئت را به این ترتیب « زیـد » درک می کنیم، نه به صورت « یزد » یـا « دیز »، در حـالیکه اگر این هیئت به تدریـج نمی آمـد، بلکه یـک جـا می آمـد و قرار وثبات داشت ما نمی توانیسـتم هیئت صوری « زید » را بر هیئت صور « یزد » یا « دیز » ترجیح دهیم؛ چرا که ترجیح بدون مرجح است وترجیح بدون مرجح باطل است.

بعبـارت دیگر اگر ذهن مـا حروف « ز، ی، د » را به ترتیب « زیـد » درک می کنـد بخاطر این است که درخارج این حروف به

تدیـج آمـده است، والا ترتیب « زید » ترجیح بر ترتیب « یزد » ویا « دیز » نداشت، وترجیح یکی بر دیگری ترجیح بدون مرجح بود که باطل است.

اشکال (۱) : استدلال خواجه مبتنی براین است که درخارج مثلا هئت صوری « زید » به تدریج امده است؛ یعنی اول « ز » امده است، دوم « ی » ودر آخر « د » والا درک این حروف (ز، ی، د) به ترتیب « زیـد » نه به ترتیب های « یزد » ویا « دیز » ترجیح بـدون مرجح است، درحالیکه بین درک این حروف (ز، ی، د) به تر تیب « زید » و به تدریج حادث شدن شان ملازمه وجود نـدارد؛ چرا که می شود به ترتیب « زیـد » یک جا حادث شـده باشـد ولذا ما به صورت « زید » درک می کنیم نه به صورت « یزد » ویا « دیز». پس اگر ما حروف مـذکور را به ترتیب « زیـد » درک می کنیم بخاطر این است که به این ترتیب حادث شـده است نه اینکه به تدریج آمده باشند، اول « ز» بعد « ی » ودر آخر « د » .

ص: ۳۰۶

لاهیجی از این اشکال پاسخ نگفته است، شاید به این جهت که اشکال را وارد می داند.

اشکال (۲) : برفرض که از اشکال قبل صرف نظر کنیم وبگوییم که مثلا حروف (ز، ی، د) به تدیج حادث شده اند، لزوم ندارد که بگوییم اجزای صوت تدریجی است؛ چرا که حروف نه صورت اند برای صوت ونه عرض لازم آن بلکه عرض مفارق اند برای صوت وچنانچه عرض مفارق تدریجی وزایل باشد لازم نیست که معروض هم تدیجی وزایل باشد.

اینکه حروف نسبت به صوت عرض مفارق است نه صورت ویا عرض لازم صوت، برای این است که ما گاهی صوت را داریم بدون اینکه حروف باشد، درحالیکه اگر حروف صورت صوت ویا عرض لازم آن باشد صوت بدون حروف ممکن نیست.

جواب : حال اجزای صوت همان حال حروف است، وهمان طورکه در حروف ترتیب است در اجزای صوت هم ترتیب است، بعبارت دیگر استدلال خواجه مستقیما در صوت جاری می شود، اجزای صوت به تدریج می آید وما این اجزا را به تدریج حس می کنیم؛ چنانکه حروف به تدریج می آیند. پس هم حروف به تدریج می آید وهم صوت وما تدریج هردوتا را با وجدان وحس درک می کنیم، ولی چون تدریج در حروف روشن ومشهود تر است خواجه آنرا شاهد قرار داد وما را تنبه داد به تدریج اجزای صوت.

متن : ومع ذلک (استدلال ما) استدلّ (خواجه) علیه (عدم قرار اجزاء صوت) بما اشار إلیه بقوله : لوجوب ادراک الهیئه الصوریه؛ یعنی اذا سمعنا لفظه زید مثلا ادرکنا الهیئه الصوریه ای ترتیب الحروف و تقدیم بعضها علی بعض فلو کانت (اجزاء صوت) مجتمعه فی الوجود لم یکن ادراک هذا الترتیب (ترتیب زید) اولی من باقی الترتیبات (مثلا ترتیب دیز ویزد).

ص: ۳۰۷

و اعترض علیه (ستدلال خواجه) : بان حدوثها (حروف) بهذا الترتیب (یعنی ترتیب: ز، ی، د) هو المرجح لادراک هذا الترتیب (ترتیب زید) دون البواقی (ترتیب دیز ویزد مثلا).

و اما ما یقال : من ان الحروف لیست باجزاء الصوت بل من عوارضها المفارقه اذ قد یوجد (صوت) و لا حرف هناک (در آنجا که صوت است) فلا یلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصّوت.

فمدفوع : بان حال تلک الاجزاء (اجزاء صوت) بعینها حال تلک الحروف فیجری الدلیل فیها (اجزای صوت).

زوال یا بقای صوت ۹۲/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : زوال یا بقای صوت

بحث در این داشتیم که صوت باقی می ماند یا زایل می شود، البته منظور این نیست که صوت تا آخر باقی می ماند یا خیر؟ روشن است که تا آخر باقی نمی ماند بلکه مراد این است که آیا قسمت های اولی باقی ماند یا خیر؟ گفته شد که قسمت های اولی باقی نمی ماند بلکه بعد از مدتی زایل می شود چرا که صوت تابع حرکت است وهمان گونه که اجزای حرکت زایل می شود اجزای صوت هم زایل می شود، گذشته از این استدلال، روشن ومشهودت است که تموج هوا ویا آب که دایره وار اند، دایره های بعدی را بوجود می آورند وخودش بعد از مدتی زایل می شود.

کرامیه : به صوت باقی می ماند، چرا که اگر صوت در جایی حادث شود و دو شخص یکی مثلا در فاصله ی پنج متری صوت و دیگری در دوازده متری صوت باشند این صوت اول به شخص نزدیک می رسد و بعد به گوش شخص دو که هفت متر با شخص اول فاصله دارد می رسد، اگر صوت زایل می شد نباید به گوش شخص دور می رسید چرا که شخص اول بخاطر نزدیک بودن بمحض حادث شدن صوت آنرا می شنود، ولی آن شخص که دور است و طبق فرض صوت هم زایل می شود نباید صوت را بشنود در حالیکه شخص دوم هم صوت را کاملا می شنود. پس صوت کاملا باقی است نه اینکه اول آن محو شود.

جواب : گرامیه فکر می کند همان صوت که به گوش شخص اول می رسد به گوش شخص دوم هم می رسد در حالی که صوت اول محو می شود ومثل آن صوت را که نفر اول شنیده است شخص دوم می شنود.

بیان مطلب : در جایی که صوت پدید می آید به این صورت که قلع و قرع حادث می شود تموج به وجود می آید و این موج، موج بعدی را به وجود می آورد و بعد از مدتی خودش از بین می رود، همین گونه است امواج بعدی؛ هر کدام موج های بعدی را بوجود می آورد و بعد از مدتی خودش از بین می رود پس صوت که به شخص اول رسید از بین می رود و موج های بعدی را بوجود می آورد و این موج به تدریج امواج بعدی را به وجود می آورد و خودشان از بین می رود تا اینکه به

گوش شخص دوم برسد پس آن صوت که به گوش شخص اول می رسد با صوت که به گوش شخص دوم می رسد مثل هم اند.

صدا:

صدا همان صوت منعکس شده است، مثل صوت که به کوه می خورد و برمی گردد به این صوت بر گشته صطلاحا گفته می شود صدا. بعبارت دیگر گاهی موج به سمت کوه می رود وقت که به کوه رسید با فشار بر می گردد و به گوش سامع می رسد و شنیده می شود، همان گونه که هنگام رفت شنیده شد، اصطلاحا به صوت که به سمت کوه می رود صوت، وبه صوت منعکس شده صدا گفته می شود.

ص: ۳۰۹

وقت که با قرع و قلع هوا متموج می شود شکل خاص پیدا می کند، این موج وقت به سوی کوه می رود، هوای متوسط را هم تموج می کند و هم فشرده ولذا وقت که به کوه می رسد این امواج با فشار بر می گردد وزمان که به سامع رسید به همان شکل شنیده می شود، مثلا وقت که به سوی کوه رفت شکل زید را داشت حالا هم همان شکل را دارد.

امواج صوتی که به سوی کوه می رود مثل توپ شوت شده است که به سوی دیوار می رود وبا خوردن به دیوار با فشار بر می گردد، هوای متموج هوای متوسط را فشرده می کند ووقت که به کوه رسید با فشار بر می گردد.

متن : والکرامیه ذهبوا الی وجوب البقاء (دلیل :) بناء علی ان من کان قریبا من الصوت یصل الهواء الحامل للصوت الی صماخه فیسمعه أولا (قبل از اینکه کسی در فاصله ای دور بشنود) ثم یجاوزه (عبور می کند) من کان بعیدا منه (صوت)، و هکذا. (یعنی ازدومی هم عبور می کند به به اشخاص دیگر می رسد

و هو (کلام کرامیه) مدفوع : ان مسموع البعید (شخص بعید) لیس عین مسموع القریب (شخص قریب) بل مثله، فان کلّا من تلک الأهویه (هوا های که بین شخص اول ودوم فاصله است) یحدث منه تموجٌ اخر و صوتٌ مثل الاوّل (صوت اول) .

و یحصل منه اخر و هو الصداء.

ص: ۳۱۰

قال الشيخ و امّا الصداء فانه يحدث من تموّج (تموج جديد) يوجبه (تموج) هذا التموج (تموج رفت) فان هذا التموج (تموج که حادث شده) اذا قدومه شی ء من الاشیاء کجبل او جدار حتی وقفه (جواب اذا :) لزم ان ینضغط (فشرده شود) أیضا (همان طور که هوای بین گوش وصوت بر اثر تموج فشرده می شد) بین هذا المتموج المتوجه الی قرع الحائط او الجبل و بین ما یقرعه (دیوار وحائط) هواءٌ اخر (فاعل ینضغط) یرد (یعنی برمی کردد هوای اخر) ذلک (تموج) و یصرفه (بر می کردانند) الی خلف (پشت سرتموج) بانضغاطه (اضافه به مفعول/ بسبب فشرده گی که هوای آخر پیدا کرده) و یکون (متموج) بشکله الاوّل (وقت که رفت شکل زید را داشت حالا هم شکل زید را دارد) و علی هیئته کما یلزم الکره المرمیّ بها الی الحائط (فاعل یلزم :) ان یضطر الهواء الی التموج فی ما بینهما (کره وحائط) و (فاعل یلزم :) ان یرجع القهقری (پشت سر).

صدا انعکاس صوت است ۹۲/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : صدا انعکاس صوت است

صدا انعکاس صوت است وقتی که صوت به طرف کوه می رود شنیده می شود وقت که به کوه برخورد کند و برگردد بار دیگر شنیده می شود به این صوت برگشت انعکاس صوت واصطلاحا صدا گفته می شود.

ص: ۳۱۱

چگونگی بوجود آمدن صدا : وقت که موج که حادث شود و حرکت کند هوایی واسط فشرده می شود وبا خوردن به کوه، هوای فشرده شده پخش می شود و هوای متموج را پس می زند، این هوا منعطف می شود یعنی می پیچد و برمی گردد وسامع می شنود.

سوال: آیا همان موج که مولد صوت است برمی گردد تولید صوت می کند یا اینکه موج دیگر مولد است ؟

جواب: اینکه صدا چگونه تولید می شود سه احتمال است، یکی اینکه همان موج که صوت را ایجاد کرد برگردد صدا را هم تولید کند، دیگر اینکه هوای فشرده ای که بین کوه وبین قرع قلع واسطه است با برخورد به کوه بر گردد به گوش سامع برسد وصدا را بوجود بیاورد وسوم آنکه وقت هوای فشرده شده به کوه می خورد موج دیگری ایجاد کند که این موج هنگام رسیدن به گوش سامع شنیده شود وصدا بوجود بیاید.

از سه احتمال بالا احتمال اول حق ومطابق با واقع است؛ چرا که هوای متموج وقت که به گوش سامع می رسد وصدا را بوجود می آورد همان شکل را دارد که صوت داشت یعنی همان چیزی را که هنگام ایجاد صوت شنیدیم هنگام باز گشت صوت هم می شنویم، منتها گاهی کمی بلند تر، درحالیکه اگر بگوییم هوای متوسط فشرده برگردد، این هوا یا بگوش نمی رسد وقت که به مانع مثلا کوه خورد پخش می شود ویا اگر بگوش برسد به آن آسیب می زند؛ چرا که با فشار به کوه می خورد و با فشرده

گی ونیروی زیاد بر می گردد که گوش تحمل آنرا ندارد. هوای متموج جدید هم نمی تواند صوت را بجود بیاورد؛ چرا که شکل صوت را که هنگام تولید شنیده شد نمی تواند داشته باشد.

ص: ۳۱۲

خلاصه: صدا بازگشت موج اول است نه بازگشت موج دیگر.

صدا داشتن صوت : همه ای صوت ها صدا دارد البته به شرطی که برخورد داشته باشد برخورد شدید و الا همه ی صوت ها بنحوی برخورد دارد، اگر صوت در جای هموار مثلاـ دشت بوجود بیاید، هوای متموج که صوت را بوجود آورده است دایره گوچک وضخیم دارد ووقت که به هوای دیگر بخورد دایره ای برزگ تر ونازک تر را بوجود می آید واین دوایر پشت سرهم بزرگ ونازک تر می شود وچون به مانع برنمی خورد بر نمی گردد ولذا صدا شنیده نمی شود، اما اگر به مانع قوی مثل کوه یا دیوار برخورد کند بر می گردد وشنیده می شود. پس تموج هوای که در دشت بوجود می آید پخش می شود وبرنمی گردد ولی تموج که در فضای نسبتا بسته بوجود بیاید به مانع برخور می کند وبر می گردد وصدای تولید می شود، چنانکه نور خورشید که به دیوار می خورد منعکس می شود ولی انعکاس شدید نیست ولی وقت که آب یا جسم صیقلی دیگر می رسد انعکاس شدید دارد وما می بینیم.

سوال : باتوجه به بیان با لا اگر صوت به مانع برخورد نماید صدا شنیده می شود، درحالیکه گاهی درفضای بسته صوت تولید می شود ولی صدای شنیده نمی شود، مثلا در اتاق کوچک تموج هوای که صوت را بوجود آورده به دیوار برخورد می کند، اما صدای تولید نمی کند، یعنی منعکس نمی شود که صدا بوجود بیاید. آیا درچنین موارد صدا وجود ندارد؟

ص: ۳۱۳

جواب : اینکه در بعض جاها مانع است و صوت هم به آن برخورد می کند ولی صدا شنیده نمی شود، بخاطر این است که فاصله ای تولید صوت ومانع با سامع کم است، به همین جهت با اینکه صدا وجود دارد ولی سامع آنرا نمی شود بلکه همان صوت را بلندتر می شود، بعبارت دیگر وقت که صوت بوجود می آید هوای متموج در همان زمان به دیوار مثلا برخورد می کند وبا صوت مخلوط می شود، و صوت بلندتر شنیده می شود.

تکرار صدا : درجای که معنکس کننده صوت سخت و صاف باشد انعکاس تکرار می شود و لذا یک صوت چند تا انعکاس دارد وصدا پشت سرهم شنیده می شود؛ مثل اتاق که فرش ندارد ویا حمام در چنین جاهای هوای متموج که صورت را بوجود آورده است به موانع متعدد برخورد می کند واز چند جهت منعکس می شود، ویا پشت سرهم هوای متموج به مانع سخت وصیقلی برخور می کند وچند صدا شنیده می شود .

توجه داریم که وقت اتاق فرش داشته باشد صدا انعکاس زیاد ندارد بخاطر که هموای متموج که به فرش می رسد در همان جا پخش می شود یا در منافذ آن نفوذ می کند وبر نمی گردد ولذا صدا تکرار نمی شود، اما وقت که اتاق فرش نداشته باشد تموج هوا به سطح های مختلف برخورد می کند وصدا تکرار می شود.

متن : ثم قال و قد بقی علینا ان ننظر (فکر کنیم) هل الصداء هو صوت یحدث بتموج الهواء الّذی هو المتموج الثانی او هو لازم لتموج الهواء الاوّل المنعطف (برگشته بعد از پیچیدن) النابی (ارتفاع یافته) بنوا ؟ فیشبه (بنظر می رسد) ان یکون هو تموج الهواء المنعطف النابی (برگشته ای بلند) و لذلک (چون صدا گرفته شده از همان موج اول است) یکون علی صفته و هیئته و ان لا ـ یکون القرع الکائن من هذا الهواء (هوای متموج اول) یولد صوتا من تموج هوائنا بی یعتد به فان قرع مثل هذا الهواء قرع لیس بالشدید و لو کان شدیدا بحیث یحدث صوتا لاضر بالسمع.

و يشبه ان يكون لكلّ صوت صداء و لكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكسا (انعكاس دارد).

و يشبه ان يكون السبب فی ان لا يسمع الصداء فی البيوت و المنازل فی اکثر الامر (دربشتر موارد)، ان المسافه اذا کانت قريبه من المصوّت و من عاکس الصّوت لم يسمعا فی زمانين متباينين بل يسمعا معا کما يسمع صوت القرع معه و ان کان (صوت) بعده (قرع) بالحقيقه و اما اذا کان العاکس بعيدا فرق الزمان بين الصّوتين تفريقا محسوسا، و ان کان (عاکس) صلبا املس (صاف) فهو (صوت) لتواتر الانعکاس منه (عاکس) بسبب قوّه البنوّ يبقی زمانا کثيرا کما فی الحمامات .

شدت و ضعف صوت/ تعريف حرف ۹۲/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : شدت و ضعف صوت/ تعريف حرف

بحث در صدا داريم که در اصطلاح انعکاس صوت است. بسياری از بحث های اين مساله را خوانديم، رسيديم به اين مطلب که همه ای صوت ها صدا دارد، البته اگر به مانع برخورد کند يعنی اولاـ مانع باشد و ثانيا صوت به آن برخورد کند در اين صورت صدا بوجود می آيد، ولی چنانچه به مانع برخورد نکند با اينکه قابليت انعکاس است ولی صدا بوجود نمی آيد.

شدت وضعف صوت : در فضای بسته مثل اتاق صوت قوی وبلند به گوش می رسد؛ چرا که صوت بجهت برخورد با مانع سريع منعکس وبا صوت مخلوط می شود، اما در فضای باز مثل صحرا صوت به مانع بر نمی خورد به همين جهت صدا با صوت مخلوط نمی شود وصوت ضعيف ودير به گوش می رسد.

ص: ۳۱۵

بحث در حرف و کلام :

خواجه در صرف و کلام بحث کرده است، نه در کلمه، ولی لاهيجی کلام را به گونه ای توجيه می کند که اعم از کلمه وکلام باشد.

اقوال در حرف : در باره ای حرف سه قول است

ابن سينا : حرف کيفيتی است که عارضی صوت می شود، و صوت را اولا تميز می دهد از صوت ديگری که مثل آن است در خفت وثقل وثانيا اين تميز از حيث مسموع بودن است.

دراين تعريف کيفيتِ عارض صوت حرف است، نه خود صوت، واين کيفيت دوتا قيد دارد که با هريک از قيود کيفيات ديگر عارض صوت خارج می شود، يکی از قيود اين است که کيفيت که حرف ناميده می شود صوت را از « مثل آن در خفت وثقل » تميز می دهد، وقيد ديگر « تميز از حيث مسموع بودن » است .

قیـد « مثـل آن در خفت وثقـل » احتراز است از تمیزی که درصوت است بلحـاظ خفت وثقـل، چرا که صوت هـا بلحاظ خفت وثقل یا « زیری » و « بمی » هم متفاوت اند، بعضـی ازصوت ها زیر اند وبعضی دیگربم، ولی کیفیت که حرف است اصوات را که در زیری مثل هم اند ویا در بمی مثل هم اند هم تمیز می دهد.

قیـد « تمیز از حیث مسـموع بـودن » احـتراز است از تمیز صـوت در « غنه » و « بحوحه »، چراکه صوت هـا بلحـاظ « غنه » یعنی صدای توی دماغی و « بحوحه » یعنی صدای شبیه گلو گرفتگی باهم تفاوت دارند، ولی این تمیز از حیث مسـموع بودن نیست، اما تمیزی که از ناحیه حرف یعنی کیفیت عارض صوت برای صوت می آید تمیزی است بلحاظ مسموع بودن.

ص: ۳۱۶

بعبارد دیگر کیفیات زیادی عارض صوت می شود مثل زیری وبمی، بلندی و آهستگی و ... ولی هیچ یک از این کیفیات مسموع نیست و آنچه که از کیفیات مسموع است حرف است پس کیفیت که عارض صوت می شود وشنیده حرف است مثلا یک کیفیت بصورت « ر » شنیده می شود و کیفیت دیگر به صورت « ز » شنیده می شود.

کیفیات زیری و بمی و آهستگی و بلندی را سامعه نمی شود قوه ای دیگر می فهمد مثلا یکی لامسه را بیشتر منفعل می کند و دیگری کم تر منفعل می کند اما حرف را خود سامعه می شنود و تمیز می دهد

لاهیجی: ممکن است بگوییم زیر و بم بودن و آهسته و بلند بودن را هم سامعه تشخیص دهد، بعبارت دیگر این کیفیات هم از حیث مسموع بودن متفاوت باشند، هر چند لامسه هم ممکن است تشخیص دهد پس قید «کیفیت تمیزه از حیث مسموع بود » نمی تواند بیان کننده حرف باشد.

خواجه : حرف عبارت است از صوت اما صوت که معروض کیبفیت خاص است، خود معروض وصوت حرف است نه عارض وکیفیت، چنانکه ابن سینا گفت.

قول سوم: حرف عبارت از مجموع کیفیت عارض و صوت که معروض است.

در بیان خواجه کیفیت ممیزه داریم و لاهیجی این را اشاره به قول ابن سینا می داند ولذا در توضیح بیان ایشان را می آورد.

متن : ویشبه ان یکون هذا (مخلوط شدن صدا با صوت ومخلوط نشدن صدا باصوت) هو السّبب فی ان یکون صوت المغنّی (آواز خوان) فی الصحراء اضعف و تحت السقوف اقوی، لتضاعفه (صوت مغنی) بالصداء المحسوس معه (صوت) فی زمان کالواحد. انتهی.

ص: ۳۱۷

و یعرض لـه ای للصـوت کیفیه ممیزه، (مربـوط به یعرض له ...) اشـاره الی مـا (تعریـف) عرف به الشـیخ الحرف حیث قـال : الحرفُ کیفیهٌ تعرض للصوت بهـا (کیفیت) یمتـاز عن صوت اخر مثله (صوت اول) فی الحـدّه (تیزی) و الثقل (ضـخامت) تمیزا (مفعول مطلق نوعی) فی المسموع.

قالوا : (۱) وبالممـاثله فی الخفه و الثقـل ای الزبریّه و البمیّه احترز عنهمـا (خفت وثقـل؛ یعنی باقیـد مماثلت خفت وثقل احتراز کرد از تمیزی که از نـاحیه ای خفت وثقل بیایـد) (۲) وبالتمیز فی المسـموع عن الغنه (صـدای تودماغی) و البحوحه (صدای گلو گرفتگی) و هی (بحوحه) غلـظ الصوت (صوت غلیـظ ودرشت)، (تعلیـل برای احتراز... :) اذا الصوت و ان کـان یمتـاز بهمـا (غنه وبحوحه) عمـا یماثله فی الخفه و الثقل لکنهما (غنه وبحوحه) لیسـتا مسـموعتین، فلا یحصل منهما (غنه وبحوحه) تمیّز فی المسـموع. وکـذا عن نحوهمـا (غنه وبحوحه) مثل الملائمه و المنافره و الجهاره و الخفاءه الی غیر ذلک، (تعلیل برای کذا... :) اذ لا یحصل بشـی ء منها تمیز فی المسـموع من حیث هو مسموع و ان کان عدم مسموعیّه الغنّه و البحوحه و الجهاره و الخفاءه منظورا فیه (مورد تامل است)، علی ما فی شرح المواقف .

یسمّی ذلک الصوت المعروض لهـذه الکیفیه باعتبارها ای باعتبار عروضـها (کیفیت) له (صوت)، ای من حیث هو (صوت) معروض لها (کیفیت)، حرفا. و هاهنا مذهب ثالث و هو ان الحرف عباره عن مجموع العارض و المعروض.

ص: ۳۱۸

و فی شرح المواقف انّ هذا (مذهب ثالث) انسب بمباحث العربیّه (مباحث ادبی).

و ما فی شرح القوشجی من ان عباره المتن (متن مصنف) یحتمل المذاهب الثلاثه ممّا لا وجه له

اقسام حروف ۹۲/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اقسام حروف

بحث در تعریف حرف داریم، ابن سینا گفت حرف کیفیتی است که برصوت عارض می شود، منتها با قیودی این کیفیات با کیفیات دیگر متمایز می شود.

اشکال فخررازی : معروض وعارض باهم اند، اگر معروض امتداد داشته باشد باید عارض هم امتداد داشته باشد، وچنانچه معروض آنی است باید عارض هم آنی باشد، درحالیکه بعض از حروف آنی است اما صوت زمانی وممتد است، بنابراین چگونه حروف کیفیات عارض صوت باشد؟

بعبارت دیگر صوت تابع حرکت است ومتمد به امتداد حرکت، اما حروف یا صامت اند ویا مصوت، حروف مصوت هرچند ممتد اند، مثل یقول که کانه ضمه ای قاف جزء واو است وکشیده می شود ویا یبیع که کسره ای یا کانه جزء یا است وکشیده می شود، ولی حروف صامت آنی است، سوال این است که حروف صامت چگونه کیفیت عارض صوت اند.

جواب فخر از اشکال فوق : لازم نیست که عارض ومعروض باهم باشند بلحاظ امتداد وغیر امتداد مثلا نقطه عارض خط است، خط ممتداست وطول دارد ونقطه آنی است وبدون طول ویا آن عارض زمان است، ابتدا ویا انتهای زمان است درحالیکه زمان تدریجی است وآن تدیجی نیست. پس عارض ومعروض بلحاظ امتداد گاهی باهم اند وگاهی باهم نیستند، بنابراین می شود حروف صامت که آنی است عارض صوت باشد که ممتد است.

ص: ۳۱۹

تقسیمات حروف : برای حروف بلحاظ مختلف تقسیمات مختلف ذکرشده است

تقسیم اول : حرف بلحاظ صوت داشتن ونداشتن تقسیم می شود به صامت ومصوت، حروف که همراه صوت است مصوت وحروف خالی از صوت صامت است.

تقسیم دوم : حروف بحاظ امتداد زمانی داشتن ونداشتن تقسیم می شود به زمانی وآنی.

حروف مصوت : الف، واو و یاء حروف مصوت اند در صورت که ساکن باشند وحرکت ما قبل شان مناسب باشد؛ قبل از الف فتحه باشد، قبل از واو ضمه و قبل از یاء کسره. پس مصوت بودن الف، واو ویا دو تا شرط دارد؛ یکی اینکه خود این حروف

سه گانه ساکن باشند و شرط دوم اینکه حرکت ما قبل از جنس خود شان باشد یعنی الف از اشباع فتحه درست شده باشد، واو از اشباع ضمه درست شده است و یا از اشباع کسره درست شده شود، اما اگر این دو شرط نباشد این حروف هم مصوت نیستند.

مصوت کوتا وبلند : حرکاتِ فتحه، کسره وضمه مصوت اند، چرا که الف از اشباع ضمه تولید شده، یا از اشباع کسره بوجود آمده است و واو از اشباع ضمه، اما حرکاتِ فتحه، کسره وضمه مصوت مقصوره اند وحروفِ الف، یا و واو مصوت ممدوده اند.

فخر رازی: حرکات ثلاث که فتحه، ضمه و کسره باشد بعضی از حروف ثلاثه ای مصوت است؛ فتحه بعض الف است، کسره بعض یاء و ضمه بعض واو؛ چرا که :

اولاً مصوتات یعنی الف، واو و یاء قابل زیاده ونقصان انـد وهرچیزی که قابل زیاده ونقصان باشد دوطرف دارد، یک طرف زیادت و طرف دیگر نقصان، بعبارت دیگر مصوتات مقدار دارند وهر چیزی که مقدار داشته باشد ابتدا و آخر دارد، دو طرف زیاده ونقیصه دارد.

طرف زیاده را می توانیم آن قدر بکشیم که نَفَس ما یاری کند و طرف نقیصه کمترین مقدار کشش است این کمترین کشش می شود فتحه، ضمه وکسره. واگر بیشتر بکشیم خود الف، واو و یاء است. پس فتحه، ضمه و کسره طرف است و طرف بعض است.

توجیه حرف فخر: ما قبلاـ گفتیم که طرف شیء از سنخ شیء نیست و اگر بگوییم طرف شیء جزء وبعض شیء است باید طرف از سنخ شیء باشد، برای رفع این تهافت باید بگوییم بعض اعم از سنخ و غیر سنخ باشد پس آن قاعده که طرف شیء از سنخ شیء نیست به کلیت خود باقی است.

ثانیا، اگر حرکات _ فتحه، ضمه وکسره _ جزء مصوتات نباشد (مقدم)، نباید مصوتات یعنی الف، واو ویا از کشیدن واشباع حرکات بوجود بیاد (تالی)، درحالیکه الف از امتداد فتحه بوجود می آید، واو از ضمه بوجود می آید ویا از امتداد کسره، یعنی تالی باطل است.

بیان ملازمه : آنچه که امتدادش شیء را می سازد جزء آن شیء است بنابراین اگر حرکات مصوتات را بوجود می آورد باید جزء مصوتات باشد.

بطلان تالی : به شهادت حس الف از فتحه بوجود می آید، واو از ضمه ویا از کسره.

باتوجه به بیان فوق ازنظرجمهور، حرکات یعنی فتحه، ضمه وکسره مصومات مقصوره اند وحروف یعنی الف، واو ویا مصوتات ممدوه، اما بنظرفخررازی حرکات بعضی از مصوتات است، این دو حرف هرچند متهافت بنظر می رسند ولی درواقع چنین نیست چرا که می شود بعض مصوت مصوت مقصور باشد.

ص: ۳۲۱

متن : واعترض الامـام على تعريف الشيـخ : بـانه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء و الطاء و الـدال (اين سه حرف بعنوان مثال آورده است) فانّهـا (صوامت) آنيه لاـ توجـد الاـ فى الآـن الّـذى هو بـدايه زمان الصوت او نهايته، والصوت زمانى فلا تكون (صـوامت) عـارضه له (صـوت) حقيقه لاـنّ العـارض يجب ان يكـون موجودا مع المعروض (مراد معيت زمـانى است نه معيت رتبى، يعنى اگر صوامت عارض صوت باشد بايد درتمام زمان همراه صوت باشد).

ثم اجـاب (فخر) عنه (اعتراض خودش) : بانها (صوامت) عارضه للصوت عروض الآن للزمان و النقطه للخط و ان لم يجتمعا (عارض ومعروض) فى الزمان، هذا (اى خذا).

ثم الحرف : (a) إمّـا مصوت و هو مـا يكون من حروف المـدّ و اللين ــ وهى الأـلف و الواو و اليـاء ــ اذا كانت (حروف)(۱) ساكنه (۲) متولده من اشباع ما قبلها (بيان ما) من الحركات المتجانسه لها، فالالف من الفتح (يعنى الف متولد شود از فتحه) و الواو من الضمّ و الياء من الكسـر و هـذه (حروف مد ولين) تسـمى مصوّته ممدوده و الحركات الثلاث تعد عندهم (علما) فى الحروف و تسمى (حركات) مصوّته مقصوره.

قـال الامـام : الحركـات ابعـاض المصوّتـات، امّـا أولاـ (جهت اول كه براى انيكه حركـات ابعـاض مصوتـات است) فلان هـذه المصوّتات قابله للزياده و النقصان و كل ما كان كـذلك (قابل زياده ونقصان) فله طرفان و لا طرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهاده الاستقراء (ضمه را بكشيم مى شود واو واگر نكشيم مى شود ضمه). و أما ثانيا فلانّ الحركات (مقدم :) لـو لم يكن ابعـاض المصوتـات (تـالى) لمـا حصـلت المصوتـات بتمديـدها (تـالى باطـل است :) لكن الحسّ شاهـد بحصـول المصوتات بمجرّد تمديد الحركات

حروف صامت ۹۲/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : حروف صامت

بعد از اینکه حرف را تعریف کردیم پرداختیم به تقسیم آن، اولین تقسیم این بود که حرف یا مصوت است یا صامت، مصوت سه تا حرف اند یکی الف که از اشباع فتحه درست می شود دیگری واو که از اشباع ضمه درست می شود و سومی یاء که از اشباع کسره درست می شود. خود فتحه، کسره و ضمه هم مصوت اند، اما مصوت مقصوره والف، واو ویا مصوت ممدوده اند.

سه حالت حروف لین : الف، واو ویا حروف مد ولین انـد این حروف سه حالت دارد، یکی اینکه متحرك باشند، دیگر اینکه ساکن باشند وحرکت ماقبل آن از سنخش نباشد مثلا حرف لین « ی » است وحرکت ماقبل آن ضمه یا فتحه است ویا حرف لین « و » است وحرکت ماقبل آن کسره یا فتحه است، البته حرکت ماقبل الف همیشه از سنخ آن است. وسوم اینکه حرف لین ساکن باشد وحرکت ماقبل آن از سنخش باشد؛ حرکت ماقبل « الف » فتحه باشد، حرکت ماقبل « یا » کسره باشد وحرکت ماقبل « واو» ضمه باشد. از این سه صورت فقط درحالت سوم حرف لین مصوت است دردوحالت اول حرف لین صامت است. بعبارت دیگر فقط در صورتی دو حرف واو ویا مصوت اند که اولا ساکن باشند و ثانیا ما قبل شان حرکت مناسب داشته باشد، اما الف هیچ وقت صامت نیست همیشه مصوت است چون آن دو شرط مصوت را همیشه داراست یعنی اولا الف را نمی توانیم متحرك کنیم و ثانیا ما قبلش نمی توانید ضمه یا کسره باشد. پس دو شرط مصوت همیشه با الف هست به این جهت الف همه جا مصوت است، اما واو و یاء در بعضی جاها که این دو شرط مذکور را دارند مصوت اند و درجاهایی که این دو شرط را ندارند مصوت نیستند.

ص: ۳۲۳

حروف صامت : غیر از حروف الف، واو ویا ما بقی حروف همه صامت اند و چنانکه بیان شد در دو حالت هم واو و یا هم صامت اند، فقط الف همیشه مصوت است

توضیح عبارت « وهو ما یکون مما سوا ها ... »

درنگاه اولی بنظر می رسد که « ما سواها » بهتر از « ممن سواها » ولی به دو جهت « ممن سواها » متعین است؛ یکی به این جهت که عبارت « ما » دارد یعنی « هو ما یکون ... » اگر « ممن سواها » نبود « ما سواها » بود باید عبارت اینطور می بود « او صامت و هو یکون ما سواها » با حذف « ما » قبل از « یکون » یعنی ما سوای آن سه تا صامت است، اما عبارت « اوصامت و هو ما یکون ممن سواه » است، و ثانیا، صامت را توضیح می دهد یعنی صامت حرفیست که بوده باشد یکی از آن حرف های دیگر غیر از الف و واو و یاء.

سوال : آیا ما می توانیم همزه را هم مصوت قرار بدهیم، همانطور که الف مصوت است؟

لاهیجی : هرچنـد گاهی همزه اسم الف پیـدا می کند ولی واقعا الف نیست، بعبارت دیگر اگر الف را بر همزه اطلاق می کنیم به اشتراک اسم است. بنابراین نمی شود همزه جزء مصوت ها باشد، حتما باید جزء صامت ها باشد.والف همیشه مصوت است.

سوال : حرکت چگونه متولد می شود ؟

ص: ۳۲۴

تا حالا حرکات را به وضوحش واگذار می کردیم، حالا می خواهم در مورد تولد حرکت هم بحث کنیم که مثلا فتحه از کجا می آید، چگونه فتحه درست می شود.

هریك ازحروف مخرجی خارج می شود. وقتی که می خواهد خارج بشود اگر شما این حرف را به سمت الف میل می دهید یا کامل میل می دهید یا ناقص، مثلا مخرج (ذ) نوك زبان و دندان های با لا است، وقت که می خواهید بگوییم « ذ » اگر کامل به سمت الف میل دهید می شود وگر ناقص میل دهید می شود (ذَ) یعنی (ذ) وقت که ناقص به سمت الف برود می شود (ذَ) هم چنین (ذ) وقت که ناقص به سمت واو برود می شود (ذُ) ووقت که ناقص به سمت یا می رود می شود (ذِ). پس حرکات ثلاث یعنی فتحه، ضمه، وکسره ناقص شده این سه حرف ــ الف، واو ویا ــ اند.

به بیان دیگر حرف مصوت همیشه ساکن اند و حرف صامت می تواند متحرك باشد و می تواند هم ساکن باشد. اگر مخرج حروف صامت را میل بدهید به مخرج سه مد یعنی الف، واو و یاء. بجای اینکه الف، واو، یاء تولید بشود فتحه یا ضمه یا کسره تولید می شود؛ اگر مخرج آن حرف را به سمت الف میل دادید فتحه درست می شود و اگر مخرج آن حرف را به سمت واو میل دادید ضمه درست می شود و اگر مخرج آن حرف را به سمت یاء میل دادید کسره حاصل می شود.

ص: ۳۲۵

سوال : در اینکه نمی توانیم مصوت را اول کلمه بیاوریم اختلاف نیست اختلاف در این است که چرا نمی توانیم مصوت را در ابتدای کلام بیاوریم. اگر امتناع ابتدا به مصوت بخاطر سکونش باشد صامت های ساکن هم نمی توانند در اول کلام قرار بگیرند؛ چرا که امتناع ابتدای به مصوت اگر بخاطر سکون باشد فرق بین مصوت وساکن در این جهت نیست. اما اگر امتناع به مصوت بلحاظ اقتضای ذاتش باشد، که ذات مصوت اقتضای تاخر کند در این صورت می توانیم بگوییم مصوت در ابتدای کلام واقع نمی شود ولی صامت می تواند درابتدای کلام واقع شود.

جواب بعضی : چون مصوت ساکن است اگر اول کلام بیاوریم ابتدا به ساکن می شود و ابتدا به ساکن محال است پس آوردن مصوت در اول کلام محال است.

جواب بعضی دیگر : جهت واقع نشدن مصوت در ابتدای کلا این نیست که آمدن مصوت در اول کلام ابتدای به ساکن است و ابتدای به ساکن محال است ؛ چرا که ابتدای به ساکن جایز است هرچند در عربی ابتدا به ساکن متروک است، ولی در بعضی زبان ها ابتدا به ساکن موجود است در انگلیسی ابتدای به ساکن زیاد داریم. بنابراین عدم وقوع مصوت در ابتدای کلام این است که ذات مصوت بگونه ای است که نمی تواند در اول کلام بیاید؛ چون مصوت عبارت است از حرفی که از اشباع حرکت ماقبل درست شده باشد؛ الف عبارت است از اشباع فتحه، فتحه ماقبل را اگر اشباع کنیم می شود الف. ضمه ما قبل را اگر اشباع کنیم می شود واو. وکسره ماقبل را اگر اشباع کنیم می شود یاء. پس این سه حرف از اشباع حرکت ماقبل درست می شوند.

ص: ۳۲۶

بعبارت دیگر بایـد ما قبلی باشـد و حرکت داشـته باشد و آن حرکتش اشـباع شود تا این سه حرف به وجود بیاید. بنابراین ذات این سه تا حرف متوقف است بر حرکت ماقبل، متوقف است بر وجود ماقبل. یعنی اگر ماقبلی موجود نباشـد ذات این سه حرف تشکیل نمی شود.

به بیان سوم هر کـدام از سه حرف الف، واو ویا ذات شان عبارت است از مـدّ، مدّ یعنی کشـش، کششـی که متولد می شود از اشـباع حرکت مجـانس بـا همین مـدّ، حرکت مجـانس الـف می شود فتحه. واو حرکت مجانسـش می شود ضـمه. یـاء حرکت مجانسـش می شـود کسـره. اگر این حرکت مجـانس را امتـداد بدهیـد آن مـدّ که واو، یـاء و الف هست درست می شود. پس حرکت مجانس قبل از این مـدّ بایـد وجود داشـته باشـد پس این مـدّ بایـد یک حرفی قبلش موجود باشـد، در اول کلام ذاتش محقق نمی شود.

تفتازانی در شرح مقاصد : قول دوم درست است و ذات این سه حرف امتناع دارد که در اول کلام واقع بشوند، نه بخاطر اینکه ابتدا به ساکن شود چرا که ابتدا به ساکن اشـکالی ندارد هرچند در کلام عرب پسندیده نیست، چنانکه بسیار از کارها را عرب نمی پسـندد ولی جـایز است. مثلاـ التقـای سـاکنین را عرب انجـام نمی دهـد امـا جایز است یا مثلا وقف بر متحرک عرب نمی پسندد ولی ما وقف بر متحرک کنیم و می گوییم ضَرَبَ زیدٌ، که بر دال زید وقف می کنیم حرکت هم می دهیم وهیچ اشکال ندارد. عرب نمی پنسده

ص: ۳۲۷

بعبارت دیگر چنانچه کسی حسش سالم باشد وقت که به خودش مراجعه کند می بیند که می تواند ابتدا به ساکن کند، بله که زبانش طوری است که نمی تواند مثلا سین را تلفظ کنند یک چیز دیگر تلفظ می کنند شین تلفظ می کنند چنین کسی ممکن است ابتدای به سکون نتواند بخاطر اینکه زبانش سالم نیست نه بخاطر اینکه ابتدای به ساکن ممنوع باشد.

« لا فی الوقف ... » در نسخه اصل همانطور که در پاورقی آمده است « الا فی الوقف ... » :

معنای « لا فی الوقف » : یعنی جمع ساکنین که در حال وقف نباشد عرب قبول ندارد، اما جمع بین ساکنین که در وقف باشد هم جایز است وهم پیش عرب هم پسندیده است.

معنای « الا ـ فی الوقف » : یعنی جمع ساکنین ممنوع است مگر در سه جای؛ یکی درحال وقف مثل زید و عمرو که در حال وصل می گویید « زیدُ، زیدً و زیدٍ » وبه دال حرکت می دهیم ولی در حال وقف می گویید زیدْ که دو تا ساکن کنار هم جمع شده است « ی » و « د » در « عمرو » هم همین طور است، در حال وصل « ر » را حرکت می دهیم ولی در حال وقف « م » و « ر » هر دو ساکن اند وکنار هم جمع می شوند.

دومی جای است که صامت اول حرف لین ودومی مدغم باشد؛ یعنی اولین ساکن لین صامت است ودومین ساکن مدغم، درچنین جای التقای ساکنین می شود واشکال ندارد.

ص: ۳۲۸

توضیح مطلب : حرف لین چند حالت دارد، یکی اینکه متحرک باشد دیگر اینکه ساکن باشد وحرکت ماقبل آن از سنخش نباشد مثلا حرف لین الف است وحرکت ماقبل کسره یا ضمه است یا حرف لین یا است وحرکت ماقبل ان ضمه یا فتحه است ویا حرف لین واو است وحرکت ماقبل آن کسره یا فتحه است. وسوم اینکه حرف لین ساکن باشد وحرکت ماقبل آن از سنخش باشد؛ حرکت ماقبل الف فتحه باشد، حرکت ماقبل یا کسره باشد وحرکت ماقبل واو ضمه باشد. از این سه صورت فقط درحالت سوم حرف لین مصوت است دردوحالت اول حرف لین صامت است. وتنها در صورت دوم است که حرف لین صامت وساکن است.

ادغام : ادغام درجای است که دو تا حرف مجانس کنار هم قرار بگیرد، حرف اول ساکن باشد ودومی متحرک باشد. در اینجا حرف اول را در دومی مدغم می کنیم و حرف اول را می گوییم مدغم حرف دوم را می گوییم مدغم فیه.

توجه داریم که مدغم همیشه ساکن است؛ اگر دو تا حرف متحرک باشند ادغام نمی کنیم، اگر حرف اولی متحرک باشد وحرف دومی ساکن باشد باز هم ادغام نمی کنیم ولی چنانچه حرف اولی ساکن باشد وحرف دومی متحرک باشد ادغام می کنیم پس همیشه مدغم های ما ساکن اند مدغم فیها متحرک اند.

متن : او صامت و هو (صامت) ما (حرف) یکون ممّا سواها و یندرج فیه (صامت) الواو و الیاء (دردو حالت :) المتحرکتان او الساکنتان (شرط برای ساکنتان:) اذا لم یکن حرکه ما قبلهما من جنسهما و امّا الألف فلا یکون الّا مصوّتا و اطلاقها (الف) علی الهمزه باشتراک الاسم.

ص: ۳۲۹

و المراد من الحركه هاهنا كيفيه حاصله فی الحرف الصّامت من إماله مخرجه (صامت) الی مخرج احدی المدات فالی الألف فتحه و الی الواو ضمه و الی الياء كسره.

و لا خلاف فی امتناع الابتداء بالمصوّت و انّما الخلاف فی ان ذلك (امتناع) لسكونه (مصوت) حتی يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا (مثل مصوت) اولذاته (مصوت) لكونها (مصوتات) عباره عن مده متولده من اشباع حركه تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك.

قال شارح المقاصد : « وهذا (قول دوم) هو الحق لان كل سليم الحسّ يجد فی نفسه امكان الابتداء بالساكن و ان كان مرفوضا (ترك شده) فی لغه العرب.

بيان عدم جواز ابتدا به مصوت ۹۲/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بيان عدم جواز ابتدا به مصوت

حروف به دوقسم مصوت وصامت تقسيم شد وحروف مصوت يا مقصوره اند ويا ممدوه، و اتفاقی است كه ابتدا به مصوت جايز نيست بلكه بايد اول صامت بيايد وبعد مصوت كه حروف لين اند.

سوال : آيا جايز نبودن ابتدا به مصوت به اين جهت است كه ذات مصوت چنين است كه ابتدا به آن جايز نيست ويا بدليل سكون مصوت كه امر عارضی است ابتدا به مصوت جايز نيست. اگر سكون دليل عدم جواز ابتدا به مصوت باشد در اين صورت صامت ساكن هم بدليل سكون نمی تواند در ابتدای كلام بيايد، اما چنانچه ذات مصوت چنين باشد كه درابتدای كلام نيايد حروف صامت چه ساكن وچه متحرك می شود در ابتدای كلام بيايد.

ص: ۳۳۰

تفتازانی : مصوت ذاتش چنين است كه نمی تواند در ابتدای كلام واقع شود، نه اينكه بجهت سكون نتواند در ابتدای كلام بيايد؛ چرا كه ابتدای به سكون جايز است هرچند عرب ابتدای به سكون را نپسندد، چنانكه وقف بر حركت كه عرب آنرا نمی پذيرد ولی وقف بر حركت جايز است ويا اجتماع دوساكن را عرب نمی پذيرد ولی دركلام واقع می شود.

سه مورد اجتماع ساكنين :

مورد اول : دوحرف ساكن كه درحال وقف نباشد قابل جمع اند

مورد دوم : قبلا بيان شد كه حروفِ الف، واو ويا چنانچه ساكن باشند وحركت ماقبل شان از جنس خود شان مصوت اند، اما چنانچه اين حروف متحرك باشند ويا ساكن وحركت ماقبل شان از جنس خود شان نباشد صامت به شمار می آيد. پس حروف لين می تواند مصوت باشد ومی تواند صامت باشد، وزمان كه حروف لين ساكن باشد وحرف بعدش مدغم فيه التقای

ساکنین می شود که مورد پسند عرب نیست ولی جایز است.

مثـال : « خوَیصه » حرف واو متحرك است ومابعـدش هم مـدغم فیه نیست پس منـاسب بـا ممثل نیست، بنابراین بایـد خَویّصـه باشد.

مورد سوم : جای که اولین حرف ساکن مصوت باشد ودومین ساکن مدغم فیه مثل والضالین ویا دابّه.

ان قلت : بعض اشخاص اصلا نمی تواند ابتدای به ساکن کند. پس ابتدای به ساکن جایز نیست.

قلت : توانایی نداشـتن بعض افراد در ابتدای به ساکن دلیل بر عدم جواز ابتدای به ساکن نیست، چنانکه توانایی نداشتن برتلفظ بعض حروف دلیل نبودن چنین حروف نیست.

ص: ۳۳۱

تفتازانی برای مـدعای خود دلیل ارائه نکرده است ولی گروهی دیگر براین مـدعا اسـتدلال دارد، تفتازانی هرچند مدعا را قبول دارد ولی استدلال را نمی پذیرد.

استدلا : اتفاقی است که ابتدای به مصوت جایز نیست بلکه باید قبل از آن صامت بیاوریم، اگر ابتدای به صامت هم جایز بناشد وبایـد قبـل از صـامت هم مصوت مقصور بیایـد این دور است، بعبـارت دیگر مصوت مشـروط است به صامت قبل زا آن و اگر صامت هم مشروط است به مصوت مقصور این دور است و باطل. پس ابتدای به ساکن اشکال ندارد.

قیاس استثنایی : اگر بتدای به ساکن محال باشد دور لازم می آید ودور محال است پس ابتدای به ساکن محال نیست.

جواب تفتـازانی : در ذهن هرچنـد می گوییم مصوت مشـروط است به وجود ساکن قبل از آن وصامت مشـروط است به وجود سـاکن، ولی درخـارج چنین نیست صـامت بـا مصـوت مقصور است نه متوقف بر آن، بعبـارت دیگر مصوت در خـارج متوقف است بر صامت ولی صامت متوقف بر صامت نیست با مصوت مقصور است.

بگفته ای تفتازانی مصوت مشروط است به سبق صامت ولی صامت مشروط است به لحوق مصوت مقصور یعنی باید با حرکت باشـد. پس درواقع توقف نیست صـامت بـا مصوت مقصور است، هرچنـد مـا بگونه ای بیان می کنیم که در ظاهر توقف را می رساند.

تقسیم دیگر برای حرف : حروف یا متماثل است ویا متخالف، وتخالف یا بالذات یا بالعرض.

متماثـل : متماثـل دوحرفی است که ذات شـان یکی باشـد وعـوارض سـکون وحرکت شـان هم یکی باشـد، مثـل دوتـا میم که هردوساکن است یا هردو متحرک به یک حرکت است.

ص: ۳۳۲

متخالف بالذات : حروف که غیر هم اند، مثل میم ونون ویا وصاد و...

متخالف بالعرض : دومیم که بلحاظ حرکت وسکون غیرهم باشند.

متن : کالوقف علی المتحرک و الجمع بین السّاکنین لا فی الوقف (جمع ساکنین که در وقف نباشد) او اذا کان الصامت الاوّل حرف لین(۱)و الثانی مدغما نحو خویصه فانه (جمع بین ساکنین) جائز کما اذا کان الاوّل مصوّتا (ودومی مدغم فیه باشد) نحو دابّه و عدم قدره البعض علی الابتداء بالساکن لا یدل علی امتناعه کالتلفظ ببعض الحروف فانه لقصور فی الآله.

و الاستدلال علی الامکان (امکان ابتدای به ساکن) بان المصوّت (مصوت ممدود) اینما کان مشروط بالصامت فلو کان الصامت مشروطا به (مصوت مقصور) فی بعض المواضع کالابتداء (ابتدای کلام) لزم الدور، لیس بشی ء لان المصوت مشروط بان یسبقه صامت و الصامت فی الابتداء مشروط بان یلحقه مقصور (مصوت مقصور) فیکونان (صامت ومصوت مقصور) معا و لا استحاله فیه (باهم بودن صامت ومصوت مقصور) انتهی.

ثم الحرف الصّامت : (الف) اما متماثل کالمیمین السّاکنین او المتحرکین بنوع واحد من الحرکه فانه لا اختلاف بینهما لا بالذات و لا بالعوارض المسماه بالحرکه و السّکون (ممکن است به عوارض دیگر اختلاف داشته باشد ولی به عوارض که حرکت وسکون است اختلاف ندارد) ، (ب) اومختلف (۱) اما بالذات کالمیم و الیاء (۲) اوبالعرض کالمیمین اذا کان احدهما ساکنا و الاخر متحرکا او کان احدهما متحرکا بحرکه و الآخر متحرکا بحرکه غیرها

۱- (۱) حرف لین دردو حالت صامت است : ۱. حرف لین متحرک باشد، ۲. حرف لین ساکن باشد ولی حرکت حرف ماقبل نامناسب باشد.

تقسیمات حروف ۹۲/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تقسیمات حروف

گفتیم که حروف تقسیم می شود به مصوت وصامت و بعد حروف صامت تقسیم می شود به متماثل ومتخالف که تخالف یا بالذات است ویا بالعرض.

لاهیجی : در بیان خواجه مقسم متماثل ومتخالف حروف صامت است، نه مطلق حروف، چرا که در کلام خواجه متماثل ومتخالف بدون واسطه وعطف بعد از صامت امده است به این نحو که « ... اما مصوت اوصامت، متماثل او متخالف... ص۱۵۱ » بله اگر می گفت « و متماثل ... » در این صورت متماثل ومتخالف اقسام مطلق حروف بود.

علامهء حلی واصفهانی هم که این کلام خواجه شرح کرده اند، متماثل ومتخالف را اقسام حروف صامت گرفته اند.

علمای دیگر غیر از خواجه مقسم متماثل ومختلف را مطلق حروف می دانند، متماثل مصوت مثل دوتا « واو» که در یک کلمه است وحرکت ماقبل شان ازجنس خودشان است مختلف بالذات در مصوت امر روشن است مثل واو ویا در یک کلمه، اما مختلف بالعرض برای مصوت روشن نیست؛ چرا که مختلف بالعرض وقتی است که دوتا « واو» یا دوتا « یا » بلحاظ حرکت وسکون مختلف باشد، در حالیکه این حروف اگر حرکت داشته باشد ویا ساکن باشد وحرکت ماقبل شان از جنس خود شان نباشد حروف صامت است نه مصوت.

تقسیم دیگر برای حروف : حروف یا زمانی است ویا آنی صرف ویا آنی شبیه به زمانی.

ص: ۳۳۴

حروف زمانی : حروف زمانی عبارتند از حروف که اولا می توانیم بکشیم وثانیا وقت که می کشیم تکرار بنظر نمی مثل همه حروف مصوت وبعضی از حروف صامت مثل « فاء، قاف، سین وشین »، مثلا در « والضالین » حروف الف ویا را می کشیم بدون اینکه شنونده بگوید این حروف تکرار شد.

حروف آنی صرف : حروف که قابل کشیدن وامتداد نیست مثل « تاء، طاء ودال » وصوامت دیگر که اصلا قابل امتداد نیست، این حروف در امتداد وکشیدن نَفَس نمی آید بلکه (۱) یا در ابتدای زمان حبس نَفَس می آید مثل « بیت » بمعنای خانه، « فرط » بمعنای شادی و« ولد » بمعنای بچه، (۲) یا در آخر زمان حبس نَفَس مثلا در « تراب » بمعنای خاک، « طرب » بمعنای شادی و « دوال » جمع دولت. (۳) ویا در وسط حبس نَفَس می آید مثل « وتد » بمعنای میخ، « بطر » بمعنای شادی شدید و « ادب ».

شارح مواقف : حرف یعنی طرف وآنچه که در طرف واقع می شود حروف آنی صرف است پس اسم حرف به این حروف اولی است.

حروف آنی شبیه زمانی : حروف که قابل امتداد است ولی این امتداد وکشیدن بگونه ای است که شنونده احساس می کند حرف کشیده شده پشت سرهم تکرار می کند. مثل حرف « راء، حاء وخاء » مثلا وقت کلمه « دار» را تلفظ می کنیم را پشت سرهم تکرار می شود ولی ما گمان می کنیم که یک را کشیده می شود.

ص: ۳۳۵

لاهیجی : این تقسیم سوم را مصنف نیاروده است؛ چرا که ایشان حروف را صوت دارای کیفیت ممیزه می داند، وصوت تابع حرکت وتدریجی است. پس همه ای حروف زمانی است.

طبق نظر سوم هم که حرف عبارت است از مجموع عارض ومعروض یعنی کیفیت ممیزه وصوت، این تقسیم جا ندارد.

ازنظر شیخ که حروف را کیفیت ممیزه عارض صوت می داند، هرچند در ظاهر این تقسیم جا دارد، ولی باتوجه به تحقیق که همه ای حروف زمانی است باید آنی را توجیه کنیم به حروف که خیل زمان کوتاه دارد، نه آنی بمعنای فلسفی اش.

متن : و هذا _ اعنی کون التقسیم الی المماثل و المختلف للصامت _ هو مقتضی سوق کلام المصنف (اگر مصنف « ومتماثل » می گفت این تقسیم برای مطلق حروف بود، حال که واو نیاورده اقتضا دارد که تقسیم مربوط به صامت باشد)، وقد صرّح به (مقتضای کلام مصنف) الشارحان القدیمان (یعنی علامه واصفهانی)، وامّا غیر المصنف فقد قسموا مطلق الحروف الی المتماثله و المختلفه و هو الظاهر کما لا یخفی، و لعلّه قد سقط من قلم الناسخ للمتن (کسی که متن را می نوشته) الواو العاطفه فی اوّل لفظ متماثل.

ثم الحروف ینقسم باعتبار اخر ثالث (بلحاظ امتداد) الی زمانیه صرفه کالحروف المصوّته و کالفاء و القاف و السّین و الشین من الصامته فان المصوته زمانیّه عارضه للصّوت باقیه معه (صوت) زمانا بلا شبهه (چرا که صوت تابع حرکت است وحرکت تدریجی وزمانی است). وکذلک الصّوامت المذکوره (فاء وقاف و...) و نظائرها مما یمکن تمدیدها (کشیدن شان) بلا توهم تکرار فانّ الغالب علی الظّن انها (حروف صامت) زمانیه أیضا (مثل حروف مصوت).

ص: ۳۳۶

(عطف برتوهم یعنی توهم شده که قبلا- گفته اما زمانیه) وامّا انیّه صرفه (یعنی شبه زمانی نیست) کالتاء و الطاء و الدال و غیرها من الصوامت التی لا یمکن تمدیدها اصلا (چه مد که موهم تکرار باشد وچه مد که موهم تکرار نباشد) فانّها لا توجد الا- فی اخر زمان حبس النفس کما فی لفظ بیت (خانه) و فرط (زیادی) و ولد (بچه)، او فی اوّله (حبس نفس) کما فی لفظ تراب (خاک) و طرب (شادی) و دول (جمع دولت) او فی ان یتوسّطهما کما اذا وقعت هذه الصوامت فی اوساط الکلمات کما فی لفظ وتد (میخ) و بطر (شادی شدید) و ادب فهی (این حروف) بالنسبه الی الصوت کالنقطه و الآن بالنسبه الی الخط و الزمان کما مر.

و فی شرح المواقف ان تسمیتها (حروف آنی) بالحروف اولی من تسمیه غیرها لانها (حروف آنی) اطراف الصّوت و الحرف هو الطرف.

(عطف برتوهم) واما آنیه یشبه الزمانیه و هی ان یتوارد افرادا نیه مرارا فیظن انها فرد واحد زمانی کالراء و الحاء و الخاء فانّ الغالب علی الظن ان الراء التی فی اخر الدار راءات متوالیه کل واحده منها (راء های متوالی) آنیه الوجود الا انّ الحسّ لا یشعر بامتیاز أزمنتها فیظنّها (حروف متوالی را) حرفا واحدا زمانیا.

و اعلم ان المصنف لم یعتبر هذا التقسیم و لم یورده لان التحقیق انّ الحروف کلها زمانیّه سیما علی ما اختاره من کون الحرف هو الصوت المعروض للکیفیه المذکوره (کیفیت ممیزه، ص۱۵۰)، (تعلیل برای لاسیما/ تعلیل برای ان التحقیق :) لان الصّوت مطلقا زمانی (وصوت خاص که خواجه حرف قرار داد هم زمانی است) لکونه تابعا للحرکه کما مرّ (ص۱۶۴). و کذا الکیفیه العارضه له (صوت) من حیث هو کذلک (از ان حیث کیفیت عارض صوت است) فالتفاوت فی الحروف انما هو باعتقاد قله الازمنه (قلت زمان تلفظ) و کثرتها و لم یوجد فیها (حروف) ما هو انّیٌ حقیقهً.

کلام واقسام آن ۹۲/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کلام واقسام آن

در صوت بحث کردیم بعد وارد بحث حرف شدیم حال نوبت به بحث کلمه است ولی مصنف در کلمه بحث نکرده و وارد بحث کلام شده است وجه این کار شاید این باشد که کلام بمعنای اعم شامل کلمه هم می شود یعنی هم بر کلمه اطلاق می شود و هم بر کلام بمعنای نحوی، بله اگر کلام به اصطلاح نحویین مراد باشد خواجه کلمه را مطرح نکرده است و ولی در بحث کلام و عقاید کلام اعم از کلمه و کلام بمعنای خاص است.

در عبارت خواجه داریم که « وینتظم منها الکلام » اگر مراد از کلام درعبارت خواجه کلام نحوی باشد معنای انتظام کلام از حروف این است که از حروف با واسطه کلام منتظم می شود یعنی از حروف اول کلمه بوجود می آید وبعد از ترکیب کلمات کلام پدید می آید، اما اگر کلام بمعنای اعم مراد خواجه باشد از حروف بدون واسطه کلام منتظم می شود.

بهتر است کلام در عبارت خواجه بمعنای عام حمل شود؛ چرا که خواجه درعلام کلام بحث دارد ودر اصطلاح اهل کلام معنای عام کلام اراده می شود، چنانکه در کلام علامه ای حلی کلام بمعنای عام آن مراد است چرا که می گوید کلام آن است که منتظم از حروف مسموعه است.

مرجع ضمیر منها در « وینتظم منها الکلا » : ۱. احتمال دارد که اقسام حروف باشد؛ چرا که در عبارت خواجه بعد از تعریف حرف اقسام حرف مطرح شد (ص ۱۵۱). ۲. ممکن است خود حروف باشد، چرا که اقسام حروف حروف است.

ص: ۳۳۸

اقسام کلام :

الف) اگر مراد خواجه ازکلام معنای نحوی کلام باشد اقسام آن عبارتند از :

۱.کلام تام، که خود دوقسم است یا خبری است ویا انشائی با اقسام که دارد از امر، استفهام، تعجب، تمنی وترجی.

۲. وکلام غیرتام، که یا مرکب تقییدی است یا مرکب اضافی ویا مرکب وصفی.

ب) اگر مراد از کلام معنای اعم باشد اقسام کلام به صورت ذیل است :

۱ کلام مفرد، که همان کلمه است

۲. کلام مرکب با تمام اقسام آن که در قسم الف بیان شد.

درهرصورت چه مراد خواجه از کلام معنای نحوی آن باشد وچه کلام بمعنای عام آن مرادش باشد که اعم از کلمه وکلام نحوی است، این کلام ملفوظ است وغیر از کلام نفسی اشعری است که غیر مفلوظ است. خواجه با عبارت « لایعقل کلام غیره » اشاره به رد اشاعره دارد وکلام نفسی را غیر معقول می داند، نه اینکه معقول باشد وباطل.

اشاعره : کلام اعم از کلام لفظی و کلام نفسی است وکلام نفسی عبارت است از کلام غیرملفوظ که در درون خود ما است، مثل حدیث نفس که ماداریم، تا اینجا هم معقول است وهم اشکال ندارد، آنچه که قابل فهم نیست این است که می گوید کلام نفسی نه مدلول کلام لفظی است، نه علم به آن درکلام خبری ونه اراده وکراهت درکلام انشائی.

بعبارت دیگر چنانچه از اشاعره بپرسیم که مراد از کلام نفسی مدلول کلام لفظی است می گوید نه، اگر سوال کنیم که مراد از کلام نفسی علم به کلام است در کلام خبری ویا اراده وکراهت است در کلام انشائی می گوید نه. پس مرادشان از کلام نفسی چیست ؟

ص: ۳۳۹

تفصیل مطلب : در کلام خبری چند امر داریم یکی مدلول موضوع ومحمول، دیگری نسبت بین موضوع ومحمول وسومی علم به این نسبت که منشاء تصدیق است ویا علم به عدم نسبت که منشاء تکذیب است؛ مثلا در « زید قائم » هم زید وهم قائم هردو مدلول دارد، وبین شان نسبت است حال یا نسبت ثابت است و یا منتفی وتصدیق وتکذیب این نسبت. پس سه چیز غیر از لفظ داریم که هرسه از سنخ علم است؛ یکی مدلول زید و قیام، دیگری نسبت بین شان و سومی تصدیق و تکذیب. سوال این است که کلام نفسی اگر کلام لفظی نیست و علم هم نیست چیست ؟

در کلام انشائی هم غیر از لفظ دوچیز داریم یکی مدلول انشاء ودیگری اراده وکراهت که هر دو از سنخ علم است. اگر کلام نفس کلام لفظی نیست و علم هم نیست پس چیست؟

فان قیل : در خبر غیر ازآن سه چیز که شما گفتید امردیگری هم داریم، و آن عبارت است از نسبت که معلوم ما نیست؛ چرا که وقت خبری را می شنویم دوتا نسبت در ذهن ما ترسیم می شود؛ یکی آن نسبت که در خارج قائم است به طرفین و این نسبت معلوم ما است ودیگری نسبت که معلوم ما نیست، این نسبت درهرچند درذهن ما ساخته می شود ولی معلوم ما نیست. دلیل وجود چنین نسبتی این است که ما گاهی خبر می دهیم از چیز های که معلوم ما نیست. همین که خبری می دهیم نسبت وجود دارد ولی این نسبت معلوم ما نیست. پس این نسبت که در ذهن ما ساخته می شود، غیر از آن نسبت است که به طرفین در خارج قائم است، در ذهن ما آمده و معلوم ما است، البته در جایی که علم به خارج داریم هم نسبت ساختگی را داریم که معلوم ما نیست، ولی ما به آن توجه نداریم. همین نسبت ساختگی کلام نفسی است.

ص: ۳۴۰

متن : و ينتظم منهـا؛ ای من اقسـام الحروف (تعليـل برای اينكه مرجع ضـمير اقسـام حروف است) فانّهـا (اقسـام حروف) هی المذكوره (ذكرشده در عبارت مصنف ص۱۵۱) اومن الحروف فانّ اقسام الحروف حروف لا محاله. الكلام (۱) ان حمل علی مصـطلح النحويّين (يعنی كلام در مقابل كلمه) فانتظامه (كلام) من الحروف بالواسـطه لأنّه ينتظم منها (حروف) الكلمه أولا ثم (بجای ثانيا) من الكلمات الكلام (۲) وان حمل علی اعمّ منه (كلام به اصطلاح نحويين) _ اعنی ما (كلام) يساوق اللفظ الموضوع (لفـظ موضوع شامـل كلمه وكلاـم هردو می شود) _ كـان الانتظـام اعمّ من ان يكون بواسـطه او بغيرهـا (اگر كلام گفتيم وكلمه را اراده كرديم انتظامش از حروف بی واسـطه است واگر كلام گفتيم وكلام به اصـطلاح نحويين را اراده كرديم انتظامش از حروف باواسطه است) و لعلّ هذا (معنای دوم كلام) هو مصطلح اهل الكلام.

(شاهـد براينكه كلام در اصـطلاح اهل كلام معنای اعم دارد :) قال الشارح العلّامه : « هـذه الحروف المسـموعه اذا تالفت تالفا مخصوصـا ای بحسب الوضع (تركيب بحسب وضع واضع دارد. لفـظ مهمـل تركيب بحسب وضع نـدارد) سـمّيت كلامـا فحدّ الكلام علی هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعه » انتهی .

باقسامه ، وهی (اقسام)(۱) علی الاوّل (بنابر انكه مراد ازكلام درعبارت مصـنف كلام به اصطلاح نحويين باشد) التام الخيری و الانشائی باقسامه و غير التام التقييدی و غيره (تركيب اضافی وتوصيفی)(۲) و علی الثانی (كه مراد از كلام درعبارت خواجه معنای اعم باشـد) يريـد المفرد و المؤلف (صـفت مولف :) الّذی هو كالجنس للاقسام المذكوره (يعنی مركب تام با اقسامش وغير تام كه مركب تقييد وغير تقييدی است).

و لا ـ یعقل کلام غیره ؛ ای (تفسیر غیره) غیر المنتظم من الحروف و هـذا ردّ علی الاشاعره القائلین بالکلام النفسی و هو علی زعمهم معنی قائم بالنفس مدلول للکلام اللفظی و مغایر للعلم بمدلول الخبر فی الخبر و الإراده و الکراهه فی الامر و النهی.

و هـذا غیر معقول (کلام نفسی اشاعره که منتظم از حروف نیست اصلا معقول نیست نه اینکه معقول باشد وباطل) می گوید لانـا اذا قلنـا زیـد قـائم فلیس هاهنـا (خبرلیس) غیر مـدلولی هـذین اللفظین و غیر النسـبه الواقعه بینهما و غیر علمنا بثبوت تلک النسبه (که منشاء تصدیق است) او بانتفائها (نسبت/ که منشاء تکذیب است)(اسم لیس :) معنی اخر یتصور کونه مدلولالهذا الکلام (زید قائم) ومجموع هذه الثلاثه (دوتا مدلول، نسبت بین شان وتصدیق وتکذیب) هو العلم بمدلول الخبر.

و کذا اذا قلنا اضرب زیدا و لا تضربه (زید) فلیس هاهنا (خبر لیس :) بعد تصور مدلولی اللفظین و النسبه بینهما (اسم لیس :) سوی إراده ضربه و طلبه او کراهه ضربه و الکف عنه.

فـان قیـل : بـل هاهنـا امر اخر (غیر از آن سه چیز) اما فی الخبر فنسـبه احـد طرفیه الی الاخر القائمه بنفس المتکلم و هی مغایره للعلم لان المتکلم قـد یخبر الا یعلمه (چون خبر می دهد نسـبت وجود دارد ولی معلوم نیست. پس این نسـبت که معلوم نیست وقائم به نفس متکلم است کلام نفسی است).

ص: ۳۴۲

کلام نفسی غیر معقول است ۹۲/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کلام نفسی غیر معقول است

بحث در کلام نفسی داشتیم که نبظر اشاعره وجود دارد، وبنظر مصنف ودیگران غیر معقول است، طبق بیان اشاعره کلام نفسی قائم به نفس است، نه به لفظ، وغیر از علم واراده وکراهت است. پس کلام نفسی اولاـ قائم است به نفس وثانیا مغایر با علم واراده وکراهت است.

لاهیجی : ما غیر از مدلول لفظ وعلم درکلام خبری واراده وکراهت درکلام انشائی چیز دیگری نداریم که قائم به نفس باشد وکلام نفسی نامیده شود.

ان قیل : ما غیر از مدلول لفظ، علم درکلام خبری واراده وکراهت درکلام انشائی امر دیگری داریم که کلام نفسی است و آن امر درکلام خبری عبارت است از نسبت ساختگی که معلوم ما نیست و غیر از نسبتی است که از خارج به ذهن ما آمده و قائم به طرفین است.

در کلام انشائی امری، غیر از مدلول لفظ ظاهرا طلب الفعل واراده داریم ودرکلام انشائی که نهی است، غیر از مدلول لفظ ظاهرا طلب ترک داریم وکراهت.

سوال : آیا در امر طلب فعل غیر از اراده است ویا اراده همان طلب فعل است، هم چنین در نهی آیا طلب ترک غیر از کراهت است ویا اینکه طلب ترک همان کراهت است؟

جواب : بنظر این گوینده درجملات امری طلب فعل غیر از اراده است ودر جملات نهی طلب ترک غیر از کراهت است و آنچه کلام نفسی است همین طلب فعل وطلب ترک است نه اراده و کراهت.

ص: ۳۴۳

حق این است که اراده همان طلب فعل و کراهت همان طلب ترک است، ولی ماقیل این حرف را قبول ندارد وبرای مدعایش دلایل زیل را بیان کرده است.

دلیل اول : مولاـ گاهی عبد خودش را امتحان می کند به او امر می کند وچیزی را ازش می خواهد در حالی که آن چیز را اراده نکرده است. پس طلب از غیر اراده است گاهی انسان چیزی را طلب می کند ولی آن چیز را اراده نمی کند، وکلام نفسی همین طلب است نه اراده.

نهی هم گاهی امتحانی واختباری است، مثلا پدر فرزندش را از کاری نهی می کند یعنی طلب می کند ترک آن کار ولی کراهت نسبت به آن کارندارد، بلکه صرفا بجهت امتحان است. پس طلب ترک غیر از کراهت است وآنچه که کلام نفسی

است همین طلب ترک است نه کراهت.

دلیل دوم : گاهی امر برای انجام فعل نیست بلکه برای عـذر آوردن ویا بهانه بـدست آوردن است، مثلا وقت که مولا بنـده اش را می زنـد اگر کسـی بگویـد چرا می زنی مولا برای توجیه کارش به بنـده اش امر می کنـد که کاری را انجام بده، در این جا طلب است ولی اراده انجام کار نیست بلکه اراده انجام ندادن کار است واینکه مولا امر کرده صرفا به این جهت است که نشان دهـد نبـده اش مطیع نیست ولـذا اورا می زنـد. پس در چنین موردی طلب فعل غیر از اراده است وآنچه که کلام نفسـی اسـت طلب فعل است.

ممکن است امر کردن برای بـدست آوردن بهانه باشـد مثلا مولا گاهی بنده اش را امر می کند که وقت او سـرپنچی کرد بهانه برای زدن بنـده اش داشـته باشـد، در چنین مواردی طلب فعـل است ولی اراده ای انجام فعل نیست، بلکه اراده ای انجام نـدادن فعـل است تـا بهانه برای کوتک زدن باشـد. پس در این جا اراده غیر از طلب فعل است وآنچه که کلام نفسـی است طلب فعل است نه اراده.

ص: ۳۴۴

نهی هم گاهی برای عذر آوردن ویا بهانه بدست آوردن است، مثلا گاهی مولا عبدش را ویا پدر فرزندش را از چیزی نهی می کند، اما نسبت به آن چیز کراهت ندارد بلکه دوست دارد انجام دهد تا عذر پیدا کند برای کوتک زدن بنده ویا فرزندش. پس درچنین مواردی طلب ترک غیر از کراهت است وآنچه کلام نفسی است طلب ترک است نه کراهت.

جواب : درکلام خبری نسبت ساختگی وغیر معلوم نداریم. مورد را که شما گفتید متکلم خبر دهد وبه آن علم ندارد، این درحقیقت خبر نیست فقط صورت خبر است. پس درجای که به نسبت بین موضوع ومحمول علم نداشته باشیم اصلا خبر نداریم؛ چرا که خبر درحقیقت بیان رابطه ای موضوع ومحمول است که اگر چنین رابطه ای وجود داشته باشد خبر صادق واگر وجود نداشته باشد خبر کاذب است. پس نسبت ساختگی که به آن علم نداشته باشیم در خبر وجود ندارد تا بگوییم کلام نفسی است.

و لو سلم : اگر قبول کنیم که گاهی خبر می دهیم از چیزی که علم نداریم، در این مورد در حقیقت اعتقاد به آن چیزی نداریم، نه اینکه علم نداشته باشیم بلکه علم وجود دارد؛ چرا که نفی خاص یعنی نفی اعتقاد مستلزم نفی عام یعنی علم نیست.

بیان مطلب : علم اعم از اعتقاد است، می شود انسان هم علم داشته باشد و هم اعتقاد، چنانکه می شود انسان به چیز علم داشته باشد ولی اعتقاد به آن نداشته باشد. و طبق قاعده اگر عام نفی شود خاص هم نفی می شود اما اگر خاص را نفی کردیم عام نفی نمی شود. پس در جای که علم را نفی می کنیم در حقیقت اعتقاد را نفی کنیم و اشکال ندارد که مراد نفی عام نفی خاص باشد. پس اگر کسی خبر داد از چیزی که اعتقاد ندارد علم نفی نمی شود بلکه در حقیقت علم وجود دارد.

ص: ۳۴۵

خلاـصه : آنچه را که شـما گفتیـد در یـک صورت اصـلا خـبر نیست، وقت که علم نباشـد، درصورت دیگر خبر است علم هم است ولی اعتقاد نیست.

درکلاـم امری و نهی حق این است که طلب فعـل غیر از اراده وطلب ترک غیر از کراهت نیست، و موارد اعتـذار واختبار را که شما گفتیـد طلب فعل وطلب ترک است ولی اراده وکراهت نیست، صـحیح نمی باشـد؛ چرا که وقت اراده و کراهت نباشد در حقیقـت امر و نهی نیسـت صـورت امر و نهی اسـت، بعبـارت دیگر طلـب فعـل و طلـب ترک نیسـت،که بگـوییم غیر از اراده و کراهت است، بله در چنین موارد فقط صورت امر وصورت نهی است.

دلیـل اشـاعره : شـاعر می گویـد کلاـم همان است که دردل نقش می بنـدد و آنچه که بیان می شود حکایت کلام است. پس کلام نفسی داریم که کلام لفظی حکایت آن است.

لاهیجی : ما قبول داریم که در نفس ما کلام است و کلام لطفی حکایت آن است اما قبول نـداریم که آنچه در نفس است غیر از علم است درکلاـم خبری وغیر از اراده وکراهت است در کلاـم انشـائی، بلکه کلاـم در نفس مـا همـان علم واراده وکراهت است.

لاـهیجی: اگر اشاعره بگویـد که خطورات قلبی کلام نفسـی است و این خطورات غیر از کلام لفظی است و برای مـدعای شان قول شـاعر را شاهـد بیـاورد حرف شـان درست است ولی نزاع لفظی است، اشـاعره به خطورات قلبی اطلاـق لفظ نموده وبرای صحت این اطلاـق قول شـاعر را شاهـد آورده است، در حـالیکه مـا خطورات قلبی را قبول داریم ولی به آن اطلاـق کلام نمی کنیم وقول شاعر هم نمی تواند دلیل باشد بر اطلاق حقیقی کلام به خطورات قلبی.

ص: ۳۴۶

لاهیجی : قول حق این است که ما یک کلام مولف از کلمات در خارج داریم و یک کلام مؤلف در ذهن داریم، آنچه که حقیقتا کلام است همان کلام مؤلف از کلمات در خارج است وکلام مؤلف در ذهن حقیقتا کلام نیست، قول شاعر همی نمی تواند دلیل باشد بر اطلاق حقیقی کلام بر مافی الضمیر، بلکه شاید بگوییم شاعر به تقلید از اشاعره بر مافی الضمیر اطلاق کلام کرده است. بله وقتی که ما تکلم می کنیم ما فی الضمیر خود را آشکار کنیم، ما فی الضمیر اصل است و کلام لفظی حکایت از آن است، ممکن است اشاعره بگوید ما کلام را اطلاق می کنیم بر ما فی الضمیر بخاطر اینکه مافی الضمیر سبب است وکلام لفظی مسبب و به علاقه سبب ومسبب اشکال ندارد مجازا اطلاق کنیم کلام را بر مافی الضمیر، بعبارت دیگر کلام را که اسم است برای مسبب اشاعره مجازا اطلاق کرده به سبب بخاطر علاقهء سببیت ومسببیت .

متن :(زاید که در امر وجود دارد وما آنرا کلام نفسی می نامیم :) واما فی الامر فطلبه (طلب فعل/ طلب متکلم) وهو غیر إرادة الفعل، لانه قد یامر الرجل (طلب می کند)(۱) بما لا یریده کالمختبر لعبده هل یطیعه أم لا (که در این جا اراده نیست)؟ (۲) بل بما یرید عدم الفعل کالمعتذر من ضرب عبده لعصیانه (یعنی اراده خلاف دارد، طلب فعل کرده اما اراده کرده که انجام ندهد تا عذر برای تنبیه عبد داشته باشد، که اگر کسی گفت چرا عبد را زده ای عذر داشته باشد، ویا اینکه بهانه داشته باشد تا عبد را بزند) و هکذا فی النهی (یعنی : واما فی النهی فنهیه وهو غیر کراهته الترک لانه ...).

قلنا : امّا الاوّل فلا نسلم ان المتحقق هناك (آنجای که خبر می دهد وعلم ندارد) خبر بل هو صوره الخبر و لو سلم (اگر قبول کنیم که خبر است) فالمراد بالعلم بمدلول الخبر (اینکه گفتید أن المتكلم قد يخبر عمّا لا يعلمه) اعمّ من الاعتقاد (یعنی در حقیقت متکم خبر می دهد از چیزی که اعتقاد ندارد، نه اینکه علم نداشته باشد).

و امّا الثانی و الثالث فظاهر ان المتحقق فيهما (مورد اختبار واعتذار، ص۱۵۸، س۱۵و۱۶) صيغه الامر و النهى لا حقيقتهما (امر ونهی) حيث لا طلب اصلا.

و اما تمسّكهم (اشاعره) بقول الشاعر:

انّ الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا (یعنی کلام همان است که در دل نقش می بندد وآنچه که در زبان می آید حکایت کلام است)

فلا يدلّ على مطلوبهم فى هذا المقام _ اعنى (تفسير مطلوب) كون الكلام النفسى مغايرا للعلم و الإراده و الكراهه _ لكون هذه الثلاثه (علم، اراده وکراهت) أيضا فى الفؤاد (واین سه تا همان کلام است).

نعم هاهنا مقام اخر و هو انه على تقدير ثبوت معنى اخر فهل يصحّ اطلاق لفظ الكلام عليه أم لا؟ و هذا نزاع لفظى فلعلّهم (اشاعره) انما تمسكوا بالبيت (شعر فوق) فى هذا المقام لصحه الاطلاق.

و الحق انّ اطلاق الكلام على غير المؤلف من الحروف حقيقه (قيد اطلاق) غير معقول والبيت (شعرفوق) لا يدلّ على كون الاطلاق حقيقيّا، بل هو (شعر) مبنيّ (۱) إما على اعتقاد الشاعر تقليدا لكلام النفسى (یعنی اینکه شاعر بر مافی الضمیر اطلاق کلام کرده است بخاطر تقلید از اشاعره است که کلام نفسی را معتقد اند) (۲) واما على ان المقصود الاصلى من الكلام هو الدلاله على ما فى الضمائر فكانّه (مافى الضمير) هو الكلام فيكون (اطلاق کلام بر مافی الضمیر) من باب التجوز (یعنی شاعر برمافی الضمیر اطلاق کلام کرده است مجازا، چرا که مافی الضمیر سبب کلام است)

مذوقات ومشمومات ۹۲/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مذوقات ومشمومات

بعد از اینکه بحث ما درلمس، ابصار و سمع تمام شد به دو حس ظاهر دیگر می پر دازیم یکی ذائقه که طعوم را حس می کند است و دیگری شامه که روائح را درک می کند.

تعریف طعم : طعم کیفیتی است که به آن کیفیت گفته می شود مذوق و حس که آن را درک می کند ذائقه است.

خواجه به جای اینکه طعوم کیفیات است گفته معطومات کیفیت است در حالیکه معطوم کیفیت نیست بلکه جوهراست. بهمین جهت لاهیجی می گوید مطعوم من حیث معطوم طعم است، مثلا سیب از حیث معطوم بودن مذوق است، اما از حیث دیگر مثلا مبصر بودن مذوق نیست. پس معطوم من حیث هدم مطعوم طعم است وبا ذائقه درک می شود.

اقسام طعومات : هرچند طعوم مرکب زیاد است، اما طعوم بسیط نه تا است، مثلا چنانچه شیرینی تنها ویا ترشی تنهاملاحظه شود، نه شیرین و ترش، طعم نه تا است.

وجه انحصار طعم بسیط در نه تا : طعم از تاثیر کیفیت فاعله که سه تا است در قابل که آن هم سه تا است بوجود می آید، کیفیت فاعله عبارتند از حرارت، برودت وکیفیت متوسط بین حرارت وبروت دارد و قابل که مَرْکَبْ طعم است یا جسم کثیف وفشرده است یا جسم لطیف وغیر فشرده ویا جسم متوسط بین کثیف ولطیف. پس طعم از تاثیر سه کیفیت فاعله بر سه گونه جسم بلحاظ کیفیت اجزایش، بوجود می آید وضرب سه درسه می شود نه.

ص: ۳۴۹

تفصیل مطلب :

حرارت یا در جسم لطیف اثر می گذارد که حاصل آن تندی است ویا در جسم کثیف تاثیر دارد که بوجود آورنده تلخی است ویا در جسم معتدل اثر می کند که پدید آورنده ی شوری است.

برودت یا در جسم لطیف تاثیر می گذارد که بوجود آورند ترشی است ویا در جسم کثیف اثر می گذارد که حاصلش عفوصت وگسی است ویا درجسم معتدل که اثر می کند که قبض پدید می آید.

فرق عفوصت وقبض : قبض گرفتگی زبان است که با عفوصت در شدت وضعف فرق دارد، عفوصت هم درظاهر وهم درباطن زبان تاثیر می گذارد ولی قبض فقط ظاهر زبان را جمع می کند.

کیفیت متوسط بین حرارت وبروت چنانچه در جسم لطیف تاثیر بگذارد مزه ای چربی بوجود می آید، اگر در جسم کثیف اثر

کند حلاوت را بوجود می آورد وتاثیر آن در جسم معتدل تفاهه وبی مزگی را بوجود می آورد.

دو معنا برای تفاهه :

۱ــ یک وقت جسم واقعا بی مزه است.

۲ــ یک وقت جسم مزه دارد ولی وقتی که در زبان قرار گیرد حل نمی شود مزه اش حس نمی شود، مثل یک تکه مس که وقتی که روی زبان بگذاریم بخاطر چسپنده گی که دارد اجزایش حل نمی شود و لذا طعم آن حس نمی شود.

تفاهه بمعنای دوم مورد بحث ما است، چرا که بحث ما در طعم است، وتفاهه بمعنای اول بی مزه گی محض است.

اشکال (۱) : کیفیت تأثیرگذار منحصر در سه تانیست، کیفیت تأثیر گذار دیگر هم داریم، که هر چند کیفیات اول نیست ولی تأثیر گذار است، تازه اینکه کیفیات تأثیرگذار اول منحصر باشد جای بحث است.

اشکال (۲) : بیـن نهـایت جرارت و نهـایت برودت، درجـات بی نهـایت است همین چنین بین نهـایت لطـافت ونهـایت کثـافت درجـات بی نهـایت است، ومی شود که هریـک از درجـات فاعله در درجات قابله تاثیر بگـذارد وطعم بسـیط زیادی را بوجود بیاورد.

بعبـارت دیگر حرارت درجـات مختلـف دارد، برودت هـم درجـات مختلـف دارد و درجـات بین حرارت وبرودت هم مختلف است، همین طـور کثـافت ولطـافت هرکـدام درجات مختلف دارد و بین کثـافت ولطـافت هم درجـات زیـادی است ومی شود هریک از درجات فاعله دردرجات قابله تاثیر بگذارد وطعم های بسیط بی نهایت بوجود بیاید.

اشکال (۳) : بعض از طعـم هـا وجـود دارد که طعم مرکب نیست ودر طعم هـای نه گـانه هم قرار نمی گیرد، مثـل طعم خیـار، کندم خام وبرخی از کدوها.

اشکال (۴) : آیا اختلاف به شـدت و ضـعف طعم را شـما به حساب می آوریـد یا همه ی درجات را یک نوع طعم می گیرید که درجـات مختلف دارد. اگر شـدت و ضـعف طعم را حسـاب نمی کنیـد بایـد عفوصت و قبض را هم حساب نکنیـد چرا که درجات مختلف یک طعم است و اگر مراتب را حساب کنید بی نهایت طعم خواهیم داشت.

اشکال (۵) : بر فرض که قبول کنیم که طعم نه تـا است، از کجـا می گوییـد که طعوم این گونه بوجود می آیـد دلیل برای این مطلب نداریم.

مساله پنجم : مشمومات

تعریـف مشـمومات : آخریت کیفیت محسوس به ترتیب این کتـاب کیفیـتی است که بـا شـامه درک می شود و گفته می شود مشموم، البته مشموم من حیث هو مشموم که رایحه است.

همـان گونه که گـذشت برای تمـام ملموسـات اسم داشتیم، برای مبصـرات، برای مطعومات و هم اسم داشتیم، ولی برای رایحه اسم نداریم شاید به این خاطر که ما شامه ای قوی نداریم و لذا برای تشخیص و نامگذاری آن فعالیت نکردیم. ولذا رایحه را یا بلحاظ موافقت ومخالفت با طبع نام گذاری می کنیم ومی گوییم بوی خوش و بوی کند ویا بلحاظ مقارنات آن مثلا رایحه که در شـرینی است می گوییم بوی شـیرین وبوی را که در شی ترش است می گوییم بوی ترش است ویا بجهت اضافه به محل بو مثل بوی گل وبوی سیب.

متن : المسأله الرابعه فی المذوقات

علی مـا قـال : و منهـا ای من الکیفیـات المحسوسه المطعومات ای من حیث هی مطعومات ای طعومها (مطعوم جوهر است ولی مطعوم من حیث مطعوم طعم است) و هی المذوقات و بسائطها تسعه حاصله من ضرب ثلاثه فی ثلاثه (تعلیل برای حصر در نه تا :) لانّ الطعم لا بـدّ له من فاعل هو الحراره او البروده او الکیفیه المتوسّـطه بینهما و من قابل هو الکثیف او اللطیف او المعتـدل بینهما فاذا ضـرب اقسام الفاعل فی اقسام القابل حصلت اقسام تسعه علی ما قال : التسعه الحاصله من تفاعل الثلاثه فی مثلها (که سه تا است، نه اینکه بسـیط باشد مثلا). ففعل (یعنی تاثیر) الحراره فی اللطیف یحدث الحرافه (تندی) و فی الکثیف المراره (تلخی) و فی المعتـدل الملوحه. وفعـل البروده فی اللطیف یحـدث الحموضه وفی الکثیف العفوصه وفی المتعـدل القبض. وفعل الکیفیه المتوسطه یحدث فی اللطیف الدّسومه وفی الکثیف الحلاوه وفی المعتدل التفاهه، و هی یقال علی معیّنین : احدهما عدم الطعم حقیقه و یسمّی ما فیه هذا المعنی (بی مزگی، عدم الطعم حقیقتا) مسیخا و ثانیهما عدم الطعم فی الحسّ مع کون ما هو (بی مزگی) فیه له طعم فی الحقیقه کما للنحاس (مس) و الحدید (آهن) فانّهما (مس وآهن) لشده الالتحام (چسپنده گی) بین اجزائهمـا (مس وآهن) لاـ یتحلـل منهمـا شـی ء یخالـط اللسان فیحسّ (حتی ان یحس لسان) بطعم لکن اذا احتِیل (چاره اندیشـی کند) فی تحلیل اجزائهما و تلطیفها یحسّ منهما بطعم و المراد (مراد از تفاهه) هاهنا (دربحث طعوم) هو هذا المعنی (معنای دوم).

ص: ۳۵۲

و اعترض على الحصر : (۱) بان انحصار الفاعل فما ذكر ممنوع

(۲) وأيضـا المراتب المتوسّـِطه بين غـايتى الحراره و البروده و كـذا بين غايتى اللطافه و الكثافه غير محصوره فجاز ان يكون كل واحده من تلك المراتب (مراتب غير منحصره) فاعله او قابله لطعم بسيط على حده.

(۳) وأيضا يحسّ من كل من الخيار و القرع (يک نوع کدو) و الحنطه (گندم) النيّه (نپخته) بطعم (متعلق يحس) لا تركيب و فيه ليس بمعدود فى التسعه

(۴) وأيضا الاختلاف بالشدّه و الضـعف ان اقتضـى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصره و ان لم يقتض (اختلاف نوعى)كان القبض و العفوصه نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشده و الضـعف فان القابض يقبض ظاهر اللّسان وحده و العفِص (متعلق يقبض) باطنه و ظاهره معا.

(۵) ثم حدوث الطعوم التسـعه على تلك الوجوه المخصوصه مما لم يقم عليه برهان و لهذا (كه لم يقم ...) قيل مباحث الطعوم دعا و خاليه عن الـدلائل لكن صاحب المواقف ذكر فى كيفيه الحـدوث (حـدوث طعوم) مناسـبات ربّما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه (وجوه مخصوصه) و قد أوردها الفاضل القوشجى فى شرحه فمن ارادها فليرجع الى ايهما كان .

المسأله الخامسه فى المشمومات

على مـا قـال : ومنهـا اى من الكيفيات المحسوسه المشـمومات و لا اسـماء لانواعها الا (۱) من جهه المـوافقه (مـوافقت طبع) او المخالفه (مخالفت طبع) فيقال للموافق الملائم (سازگار) طيب و للمخالف المنافر منتن (بوى گنـد)(۲) او من جهه ما يقارنها من الطعم فيقـال رائحه حلوه او رائحه حامضه (۳) او من جهه الاضـافه الى محلهـا فيقال رائحه الورد (بوى گل) و التفاح (بوى سيب) الى غير ذلک

فرق اصطلاح علمی وطلاق عرفی ۹۲/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فرق اصطلاح علمی وطلاق عرفی

تفاوت اصطلاحات علمی واطلاقات عرفی ولغوی :

بعد از اینکه پنج تا کیفیت محسوس تمام شد مطلبی بیان می شود که مربوط به همه ای کیفیات محسوس است وآن اینکه ما برای هریک از کیفیات محسوس صفتی آوردیم، گفتیم ملموس، مبصر، مسموع، مطعوم و مذوق. این اوصاف دراصطلاح برخود انواع کیفیات اطلاق می شود، اما در لغت وعرف چنین نیست، چرا که در عرف ولغت این اوصاف اطلاقات مختلفی دارند :

(۱) گاهی بر محل کیفیات اطلاق می شود مثلا به گل گفته می شود مطعوم،

(۲) گاهی بر خود کیفیت اطلاق می شود مثل اینکه به لون می گوییم مبصر

(۳) وگاهی برکیفیت ومحلش هر دو اطلاق می شود مثل که بر طعام و حلاوتش می گوییم مذوق.

تفاوت اطلاقات مصادر ــ ابصار، سماع و... ــ :

اوصاف مذکور یعنی ملموس، مبصر، مسموع، مطعوم ومذوق، هریک مصدری دارد، مصدر مبصر ابصار است، مصدر مسموع سماع، مصدر مسموع استشمام و... این مصادر هم در عرف اطلاقات متفاوت دارد؛ برخی از مصادر برخود ادراک اطلاق می شود وبرخی دیگر برحاصل ادراک :

۱. ابصار وسماع : ابصار وسماع اطلاق می شود بر خود ادراک چنانکه به خود رؤیت گفته می شود ابصار وبه خود گوش دادن می گوییم سماع.

(۲) غیر از ابصار وسماع یعنی استشمام و... برحاصل ادراک اطلاق می شود، وقت می گوییم استشمام کردم که رایحه بیاید درشامه ای ما نه اینکه به دنبال بورفتم وآنرا یافتم هم چنین زمان که می گوییم ذوق به حاصل کار اطلاق می شود نه بخود کار.

ص: ۳۵۴

مطلب چهارم : کیفیات استعدادی

بحث ما در کیفیات محسوس تمام شد حال می پردازیم به کیفیات استعدادی که نوع دوم کیفیات است، به این کیفیات هم

استعداد گفته می شود وهم کیفیات استعدادی.

کیفیت استعدادی : کیفیتی است که متوسط است بین دو طرف نقیض

ظاهر این تعریف آن است که ما نقیضین داریم وکیفیات استعدادی واسطه است بین دوطرف نقیض درحالیکه نقیضین نمی تواند واسطه داشته باشد، چرا که واسطه داشتن به این معنا است که ما بین دو امر متناقض امر سوم داریم که هیچ یک از نقیضین بر آن صادق نیست، واین رفع نقیضین است ومحال. پس مراد از نقیضین در اینجا معنای منطقی آن نیست.

سوال (۱) : مراد از طرفین نقیض در این بحث چیست ؟

جواب : دوطرف نقیض فعل ولافعل نمی تواند باشد چرا که فعل ولافعل نقیض اند وبین شان واسطه وجود ندارد، گذشته از اینکه فعل ولافعل کیفیت هم نیستند. هم چنین مراد از نقیضین فعل وانفعال نمی تواند باشد، اما نه به این جهت که هردو اثباتی است چرا که می شود به نقیضین بر گردانیم مثل زوج وفرد که می شود بجای فرد مساوی آنرا بگذاریم وبگوییم زوج ولازوج که نقیض اند، در این جا هم می شود بجای انفعال مساوی آنرا که لا فعل است بگذاریم وفعل وانفعال نقیضین باشند ولی مراد از نقیضین فعل وانفعال نمی تواند باشد چرا که فعل کیفیت نیست. پس مراد از طرفین نقیض در این بحث انفعال ولا انفعال است.

سوال (۲) : خود انفعال ولا انفعال کیفیت استعدادی است ویا درجهء از انفعال ولاانفعال که شدید است ؟

جواب : خود انفعال ولا انفعال کیفیت استعدادی نیست بلکه شدت انفعال ولا انفعال کیفیت استعدادی است، مثلا ممراضیت یعنی استعداد شدید برای مریض شدن، که به آن ضعف، لاقوت واستعداد شدید نحو الانفعال. ویا مصحاحیت که بمعنای شدت لا ـ انفعال است، یعنی در مقابل مرض خیل مقاوم است، استعداد شدید نحو الا انفعال. پس کیفیت استعدادی عبارت است از استعداد شدید نحوالانفعال واستعداد شدید نحو الا انفعال.

متن : (مربوط به تمام پنج تاکیفیت محسوسه :) و اعلم انّهم و (وصیله :) ان اجروا هذه الاوصاف _ اعنی : المبصرات و المسموعات و الملموسات و المذوقات و المشمومات_ علی الانواع الخمسه من الکیفیات بل جعلوها بمنزله اسماء لها (فای بعد از ان وصیله بمعنای لکن :) فهی بحسب اللغه متفاوتهٌ (۱) فی الوقوع علی الکیفیه (اطلاق می شود برخود کیفیت مثل اینکه می گوییم رنگ را دیدم) او علی المحلّ (اطلاق می شود برمحل کیفیت مثلا می گوییم گل را بو کردم) او علیهما جمیعا (۲) و فی کون مصادرها (اوصاف) موضوعه لذلک النوع من الادراک کالابصار و السماع او لما یفضی (نوع ادراک) إلیه کالبواقی (غیر سمع وابصار).(می تواند مثال باشد برای تفاوت اول می تواند هم مثال باشد برای تفاوت دوم، ولی مثال بودنش برای تفاوت اول روشن است :) ومن هاهنا یقال ابصرت الورد و الا حمرته و سمعت الصوت لا مصوّته (موضوعی را که صوت به آن قائم است) و لمست الحریر (که موضوع است) لا لینه (که کیفیت است) و ذقت الطعام (که محل است) و حلاوته (که کیفیت است) و شممت الورد (که محل است) و رائحته (که کیفیت است) کذا فی شرح المقاصد.

ص: ۳۵۶

المطلب الرابع فی الکیفیات الاستعدادیه و هی القسم الثانی من الاقسام الاربعه للکیف

و قد عرفت انّها من جنس الاستعداد علی ما قال : و الاستعدادات ای و القسم الثانی (مبتدا) الاستعدادات (خبر) المتوسّطه بین طرفی النقیض .

و انّما قدّرنا لها (استعدادات) مبتدأ (یعنی گفتیم القسم الثانی) اذ لیس لها (استعدادات) خبر (المتوسط ... صفت است) فلا یتم الکلام و لا یصحّ کون المتوسّطه خبر اذ لا وجه حینئذ للتعریف (معرفه آوردن المتوسط وجه ندارد، چرا که یک نوع معرف استعداد است که صحیح نیست/ این گونه تعریف کردن استعدادات وجه ندارد).

و لهذا (چون بخاطر احتیاج تقدیر گرفتیم) قدرنا المبتدأ فی القسم الاوّل (ص۵۹) أیضا (مثل اینجا) مع عدم الحاجه إلیه (تقدیر گرفتن در قسم اول) لیکون الکلام جمیعا علی وتیره واحده

کیفیت استعدادی ۹۲/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیفیت استعدادی

بحث در دومین قسم از چهار قسم کیفیت محسوس داشتیم که عبارت است ازکیفیت استعدادی.

کیفیت استعدادیه همان استعداد است و استعداد متوسط بین طرفین نقیض است که در این جا طرفین نقیض انفعال و لا انفعال است (نه فعل ولا فعل ونه فعل وانفعال)؛ که کیف استعدادی عبارت است استعداد شدید نحوی الا نفعال والقبول و استعداد شدید نحوی الدفع ولا قبول.

توضیح مطلب : کیف استعدادی باتوجه به تعریف چهار ویژگی دارد، یکی اینکه استعداد است ودوم آنکه استعداد شدید است، سوم اینکه وسطه است وچهارم آنکه واسطه بین دو نقیض است.

ص: ۳۵۷

استعداد : استعداد امر وجودی است وامر وجودی نمی تواند بین وجود وعدم باشد، بلکه بین دوحالت یک شیء یکی حالت که که قوه ای محض است، وجود خیل ضعیف دارد ودرحکم عدم است ودیگری حالت که به فعلیت می رسد. حالت قوه شیء وحالت فعلیت شیء استعداد نیست، حالت بین قوه وفعلیت استعداد است. مثلا انسان در ابتدا قوه ای محض است ودر آخر انسان بالفعل می شود این دوحالت استعداد نیست آنچه که بین این دوحالت است استعداد است که اول به قوه ای محض نزدیک است ولحظه به لحظه از آن دور می شود تا برسد به انسان بالفعل.

استعداد شدید (کیف استعدادی) : استعداد که بین دوحالت یک شی است درجات مختلف دارد، درجه ای که خیل ضعیف است، به قوه ی محض خیل نزدیگ است و از فعلیت بسیار دور است ودرجات که از قوه ای محض دور تر می شود به فعلیت

نزدیـگ می شود ودرجه ای که خیلی نزدیـگ به فعلیت است واز قوه ی محض خیـل دور است. همه ای این درجـات متوسـط بین قوه ای محض وفعلیت محض است، ولی آنچه که کیف اسـتعدادی است همان درجه ای شدید اسـتعداد است که به فعلیت محض نزدیک است.

مراد از نقیضـین : از بیان فوق روشن شد که مراد از نقیضـین نمی تواند نقیض منطقی باشد، چرا که نقیض منطقی وجود وعدم است واسـتعداد بین وجود وعـدم نیست بین دوحـالت یک شـی است. پس نقیضـین که در این جا مراد است انفعال و لا انفعال است.

ص: ۳۵۸

واسطه بودن بین دوطرف نقیض : واسطه بودن کیف استعدادی بین انفعال ولا نفعال به این معنا است که گاهی به انفعال وقبول نزدیک است وگاهی به لا انفعال ودفع نزدیک است، نه اینکه واسطه بین دو نقیض باشد تا ارتفاع نقیضین شود.

توجه داریم که انفعال بمعنای قبول است اما استعداد شدید نحوی الانفعال و استعداد شدید نحوی اللاانفعال کیفیت استعدادی است. پس استعداد از مقوله ای کیف است اما خود مستعدله از مقوله دیگر است.

اسامی دیگری کیف استعدادی : اسامی دیگر استعداد نحوی الانفعال عبارتند از ضعف ولا قوه، واسامی دیگر استعداد نحوی الا انفعال عبارتند از قوه ولاضعف.

گمان گروهی : برخی گمان کرده اند که علاوه بر استعداد شدید نحوی الانفعال واستعداد شدید نحوی اللا انفعال، امر سوم داریم که عبارت است از استعداد شدید نحوی الفعل، مثل مصارعت که استعداد شدید است برای کشتی گرفتن.

لاهیجی : امر سوم که کیف استعدادی باشد به نام استعداد شدید نحوی الفعل نداریم مثلا در مصارعت سه چیز داریم؛ یکی علم به فن کشتی گیری، دیگری قدرت برکشتی گیری وسوم صلابت وسختی اعضای بدن که به راحتی متاثر نمی شود ویا نمی شکند.

علم به فن کشتی گیری وقدرت برکشتی گیری هردو کیف اند اما کیف نفسانی، نه کیف استعدادی. وامر سوم که صلات وسختی اعضای بدن است کیف ملموس است. پس با تحلیل مصارعت چیزی که کیف استعدادی باشد یافت نمی شود.

ان قلت: ما غیر از استعداد شدید نحوی الانفعال واستعداد شدید نحوی اللا انفعال چیزی دیگری داریم که خود قبول است که می تواند قسم سوم برای کیف استعدادی باشد.

ص: ۳۵۹

قلت: قبول از باب امکان ذاتی است، با امکان ذاتی سنخیت دارد. وامکان ذاتی با امکان استعدادی چنانکه در جایش بیان شده است سه تا فرق دارند؛ یکی اینکه امکان ذاتی در خارج نیست فقط اتصاف آن در خارج است ولی امکان استعدادی در خارج است، دیگری اینکه امکان استعدادی قرب و بعد نسبت به مستعدله دارد ولی امکان ذاتی قرب و بعد به ممکن ذاتی ندارد وسوم اینکه امکان استعدای با فعلیت مستعدله از بین می رود ولی امکان ذاتی با فعلیت ممکن ذاتی از بین نمی رود.

متن: و المراد بطرفی النقیض هو الانفعال و اللاانفعال (نه فعل ولافعل ونه فعل وانفعال) فانّها مفسره باستعداد شدید نحو الانفعال و القبول کالممراضیه و اللین و یسمّی (استعداد...) ضعفا و لا قوّه و استعداد شدید نحو الدفع و اللاقبول کالمصاحیّه و یسمّی (استعداد ...) قوه و لا ضعفا.

و زعم جماعه انّ لها (کیف استعدادی) قسما ثالثا هو الاستعداد الشدید نحو الفعل کالمصارعه و لیس (زعم) بشی ء لانّ المصارعه مثلا یتعلق (۱) بعلم هذه الصّناعه (۲) وقدره علی هذا الفعل و هما من الکیفیات النفسانیه (۳) وصلابه الاعضاء لئلا تتأثر بسرعه و لا یمکن عطفها بسهوله و هی (صلابت) من الکیفیات الملموسه فلیس هناک (درمصارعت) شی ء یکون من هذا الجنس من الکیفیات (کیفیت استعدادی).

و اما اصل القبول (خود قبول، نه استعداد شدید نحوالقبول) فهو من باب الامکان الذاتی (مسانخت با امکان ذاتی دارد) لا الاستعدادی، لان الاستعداد یعتبر فیه مرتبه من مراتب القرب و البعد لیکون الشده اللازمه لها (مرتبه خاص) مستلزمه للرجحان فلا یمکن هو أیضا (همان طور که استعداد شدی نحو الفعل نمی تواند قسم ثالث باشد) قسما ثالثا.

و لما کانت الاستعدادات واقعه بین طرفی النقیض کانت (کیفیت استعدادی) متوسّطه بینهما

کیفیات نفسانی ۹۲/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیفیات نفسانی

بعد از بیان دوقسم از کیفیات یکی کیفیات محسوس ودیگری کیفیات استعدادی، می پردازیم به کیفیات نفسانی که بحث خیل طولانی دارد، چرا که علم، قدرت و... در این باب بحث می شود.

کیفیات نفسانی به دوقسم حال وملکه تقسیم می شود که حال عبارت است از کیف نفسانی که رسوخ در ذهن ندارد وبه راحتی زایل می شود وملکه کیف نفسانی است که در ذهن راسخ شده است وبه راحتی زایل نمی شود؛ مثلا صورت علمی که در ذهن آمده چنانچه تکرار نشود رسوخ درذهن پیدا نمی کند وبه راحتی زایل می شود اما صورت که علمی که تکرار می شود در ذهن راسخ می شود وبه راحتی زایل نمی شود، به صورت علمی قسم اول حال و به قسم دوم ملکه می گویند.

رابطه ای حال وملکه مثل رابطه ای پیری وجوانی است، همان گونه که اول جوانی است بعد پیری حال هم قبل از ملکه است وچنانکه پیری ادامه ای جوانی است ملکه ادامه ای حال است. گذشته از این پیری جا افتادن جوانی است ملکه هم جا افتادن حال است.

اطلاقات علم : علم وتمیز دواطلاق دارد، یکی اطلاق عام که عبارت است از ادراک وتمایز چه همراه حکم باشد وچه با حکم نباشد، بعبارت دیگر علم بمعنای عام لا بشرط از حکم است، ودیگری اطلاق خاص که ادارک وتمایزی است که همراه حکم باشد.

ص: ۳۶۱

نکته : یکی از ویژگی های علم ولازم بارز آن تمیز معلوم از غیرش است، به همین جهت در این جا به علم اطلاق تمیز شده.

تقسیم علم به تصور وتصدیق : علم، ادراک وتمیز به معنای عام که لابشرط از حکم است در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می شود :

۱.تصور : عبارت است از ادراک وتمیز خالی از حکم است، وبه بیان دقیق تر ادراک وتمیز خالی و بشرط لای از حکم.

۲.تصدیق : ادراک وتمیزی است همراه حکم است، بعبارت بهتر ادراکی است بشرط حکم، که خود اقسام دارد.

اقسام تصدیق : تصدیق که ادراک وتمیز بشرط حکم است: الف) یا یقینی است که عبارت است از تصدیق ویا حکم که اولا جازم باشد، ثانیا مطابق با واقع و ثالثا ثابت است، ب) ویا غیر یقینی است که اعم است از: ۱. تصدیق ظنی که جازم نیست، ۲.

جهل مرکب که تصدیق جازم است ولی مطابق با واقع نیست. ۳. وتقلید که تصدیق جازم ومطابق با واقع است ولی ثابت نیست، با شک وشبه زایل می شود.

تذکر : تصور چون عبارت است از ادراک خالی از حکم وبعبارت دیگری صورتی به ذهن آمده است که حکم در آن نیست. بهمین جهت مطابقت وعدم مطابقت وصدق وکذب در آن مطرح نیست.

اطلاقات تصور وتصدیق : از آنجای که تصور مشروط است به عدم حکم وتصدیق مشروط است به همراهی حکم، به تصور غیرحکم گفته شده است وبه تصدیق حکم هم اطلاق می شود.

لاهیجی : در علم کلام مراد از علم وتمیز بمعنای خاص آن مراد است یعنی تمیزی است که احتمال خلاف درش نیست، بعبارت دیگر متعلق آن احتمال نقیض تمیز را نمی دهد.

ص: ۳۶۲

دلیل : وجه اینکه در علم کلام معنای خاص علم مراد می باشد کلام خواجه است که اولا علم بمعنای عام را تقسم کرده است به تصور که خالی وبشرط لای از حکم است وتصدیق که بشرط حکم است، وثانیا تصدیق را مقید کرده به « جازم، مطابق با واقع وثابت » تا اینکه علم تصدیقی را منحصر کند به یقینی، وتصدیق ظنی که جازم نیست، جهل مرکب که مطابق با واقع نیست وتقلید که ثابت نیست را خارج کند.نآن

متن : المطلب الخامس فی القسم الثالث من الاقسام الاربعه للکیف

و هی الکیفیات النفسانیه و هی حال ان کانت غیر راسخه او ملکه ان کانت راسخه فالملکه یکون أولا حالا ثم تصیر ملکه فالفرق بینهما (ملکه وحال) کالفرق بین الشیخوخه و الشباب.

و فی هذا المطلب مسائل :

[المسأله] الاولی فی العلم

علی ما قال : منها _ ای من الکیفیات النفسانیه _ العلم ، و المراد منه (علم) هاهنا (درعلم کلام/ دربحث کیفیات نفسانی) تمیز لا ـ یحتمل متعلقه النقیض ای نقیض ذلک التمیز. وذلک (اینکه مراد از علم در اینجا...) لا ـنه هو (علم) المنقسم الی التصور و التصدیق (متعلق منقسم :) علی ما قال : وهو اما تصور ای تصوّر و ادراک غیر حکم و یقال له التصور الساذج و اما تصدیق ای تصوّر و ادراک و حکم و هو ادراک ان النسبه واقعه او لیست بواقعه. فالتصور المطلق مشترک بین القسمین (تصور وتصدیق) و هو (تصور مطلق) المراد من التمیز و هو (تصور مطلق) صوره حاصله من الشی ء فی العقل سواء کان الشی ء حکما او غیر حکم (مثلا گاهی زید به ذهن می آید وگاهی زیدقائم که حکم است).

ص: ۳۶۳

و قیـد التصـدیق بقوله : جـازمٌ مطـابقٌ ثـابتٌ ، لینحصـر فی الیقین. فبالجـازم خرج الظن (که تصـدیق است ولی جازم نیست) و بالمطابق الجهل المرکب (که تصدیق است ولی مطابق با واقع نیست) و بالثابت التقلید فانّه قد یزول فی وقت اخر.

(عطف بر تصـدیق مقیـد به سه قید) وامّا التصدیق المطلق (برهنه وخالی) عن هذه القیود المقابل للتصور الساذج، فهو اعمّ من الیقین و شامل لهـذه الثلاثه (ظن، جهل مرکب وتقلیـد) فعدم احتمال الیقین للنقیض (متعلق احتمال) للجزم (متعلق نقیض) و الثبات، و (مبتدا) عدم احتمال التصور الساذج للنقیض (متعلق احتمال)، (خبر :) لانه لا نقائض للتصورات

مراد از مقسم درتقسیم علم به تصور وتصدیق ۹۲/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مراد از مقسم درتقسیم علم به تصور وتصدیق

مصـنف علم را تقسـیم کرده است به تصور وتصدیق، روشن است که علم بمعنای عام باید مقسم تصور وتصدیق باشد، چنانکه بیان شـد، ولی از آنجای که مصـنف یکی از اقسام را علم یقینی می دانـد این سوال پیش می آیـد که مراد از مقسم در تقسـیم مذکور چیست؟

قاعده تقسـیم : قاعده در تقسـیم این است که باید مقسم در اقسام وجود داشـته باشد با قید خاص، درحقیقت اقسام همان مقسم انـد باقیـد خاص که درهریک از اقسام لحاظ می شود. باتوجه به این قاعـده بایـد اولا مقسم در تقسم مذکور چیست وثانیا قید که در تصور وتصدیق لحاظ می شود کدام است؟

ص: ۳۶۴

همه قبول دارنـد که تصور علم بدون حکم یا بشـرط لای ازحکم است وتصدیق علم همراه حکم وبشـرط حکم است. پس قید که تصور وتصدیق را از هم جدا می کند همراهی وعدم همراهی حکم است، اما در اینکه مراد از مقسم در تقسم علم به تصور وتصدیق چیست سه احتمال بیان شده است.

لاهیجی : درعلم کلام مراد از مقسم در تقسـیم علم به تصور وتصـدیق علم یقینی است؛ چرا که مصـنف تصـدیق را مقید کرده است به قیود سه گانه ای جازم بودن، مطابق با واقع بودن و ثابت بودن، پس یکی از اقسام علم یقینی است بنابر این باید مقسـم هم علم یقینی باشـد؛ چرا که طبق قاعـده اقسام همان مقسم است با قیـد خاص که آنرا از سایر اقسام جـدا می کنـد و همه قبول دارد که تصور وتصدیق با حکم داشتن ونداشتن از هم جدا می شود، نه با یقین وعدم یقین.

سوال : اگر مراد از مقسم علم یقینی است که احتمـال خلاف در آن نیست یقینی بودن در تصور که خالی از حکم است به چه معنا است ؟

جواب : علم وتمیز یقینی آن است که احتمـال خلاـف درش نیست، بعبارت دیگر علمی وتمیزی است که در متعلق آن احتمال

نقیض تمیز وجود نـدارد، واین اعم است از اینکه احتمال خلاف ممکن باشـد ولی احتمال ندهیم چنانکه در تصدیق یقینی این گونه است ویا اصـلا امکان احتمال خلاف نباشـد چنانکه در تصور چنین است. پس تصدیق یقینی است به این معنا که احتمال خلاف ممکن است ولی وجود ندارد وتصور یقینی است به این معنا است که اصلا امکان احتمال خلاف در آن نیست، بعبارت دیگر احتمال خلاف سالبه به انتفای موضوع است. پس هم مقسم علم یقینی است وهم اقسام که تصور وتصدیق است.

ص: ۳۶۵

باتوجه به بیان فوق سه قیدی که مصنف بیان کرده برای خروج تصور نیست، بلکه برای خارح نمودن ظن، جهل مرکب وتقلید است، قیـد « جازم » ظن را خارج می کند، قید « مطابق باواقع » جهل مرکب را خارج می کند وقید « ثابت » تقلید را خارج می کند.

دلیـل کـارخواجه : دلیل اینکه مصـنف مقسم را علم یقینی قرار داد، نه مطلق علم، این مطلب است که معتبر در علو حقیقی علم یقینی است، نه ظن، جهل مرکب وتقلید. معتبر در نزد متکلمین هم علم یقینی است.

احتمـال دوم (قـد یقـال) : مراد از مقسـم مطلـق علـم است، که اعم از علم یقینی و غیر یقینی است، چنـانکه اعم است از اینکه همراه حکم باشـد یا همراه حکم نباشـد، بعبارت دیگر مقسم علمی است که نسـبت به یقین وعـدم یقین لا بشـرط است چنانکه نسبت به حکم داشتن ونداشتن لابشرط است.

سوال : اگر مقسم مطلق علم است که اعم از یقینی وغیر یقینی است، بعبـارت دیگـر لابشـرط از یقین وعـدم یقین است چنـانکه لابشـرط ازحکم وعـدم حکم است، چرا مصـنف یکی از اقسـام آنرا مقیـد کرده است به قیود سه گانه ای جازم بودن، مطابق با واقع بودن وثـابت بودن. به بیان دیگر چنانچه مقسم مطلق علم است چرا مصـنف ظن، جهل و تقلیـد را علم نمی دانـد، وعلم را اطلاق می کند به علم یقینی؟

جواب : درعلوم بطور عـام ودر علم کلاـم بصورت خـاص آنچه که اهمیت دارد علم یقینی است، به همین جهت اطلاق علم را اختصاص داده به علم یقینی بگونه ای که یقینی معنای دوم شـده برای علم، هرچنـد ظن، جهل مرکب وتقلیـد هم علم اند. پس علم دواطلاق دارد یکی اطلاق عام که اعم از یقین، ظن، جهل مرکب وتقلید است ودیگری اطلاق خاص که علم یقینی است.

ص: ۳۶۶

متن : و انما قسم العلم بهذا المعنی ــ اعنی بمعنی التمیز المذکور (یعنی لایحتمل متعلقه النقیض) ــ و جعل البحث مقصورا علیه (علم یقینی) دون ما هو بمعنی التصوّر المطلق (که شامل تصور وتصدیق است) المتناول لهذه الثلاثه (یعنی ظن، جهل مرکب وتقلید) علی ما تعورف (متعارف شده) جعله (تصور مطلق) مقسما فی اوائل کتب المنطق، (تعلیل برای قسّم جعل :) لانّه هو المعتبر فی العلوم الحقیقیه (درمقابل علوم اعتباری مثل تاریخ، فقه و...) و المعتد به (معتبر/ قابل اعتنا) فی متعارف الجمهور (عرف / متکلمین).

و قد یقال : المقسم هاهنا (درعلم کلام، کتاب مصنف) هو العلم بالمعنی الاعم لکنّه قد قسمه الثانی (که تصدیق است) بقیود لانّه (قسم ثانی) مع هذه القیود (قیود ثلاثه) هو المعتبر فی العلوم و المعتد به عند الجمهور و لذلک (یقین معتدبه بود) خُصّ باسم العلم (یعنی اسم علم را اختصاص داده شده به یقین) حتی صار (یقین) معنی ثانیا له (علم) و ما (تصدیق) اتصف بمقابلات تلک القیود ــ اعنی (تفسیر مقابلات) الظن و الجهل المرکب و التقلید ــ قد اشتهرت باسمائها المخصوصه (یعنی ظن، جهل مرکب وتقلید) و سیرد تعریف بعضها (سه تا) و ما یتعلق به (بعض) من الاحوال

احتمال سوم درمراد از مقسم تصور وتصدیق ۹۲/۱۲/۰۷

ص: ۳۶۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : احتمال سوم درمراد از مقسم تصور وتصديق

بحث در علم داريم كه يكى از كيفيات نفسانى است. مصنف مى گويد علم يا تصور است ويا تصديق جزمى، مطابق با واقع وثابت. باتوجه به قاعده اى تقسيم كه مقسم بايد در اقسام وجود داشته باشد، واينكه يكى از اقسام آن قيود سه گانه دارد شارح بيان مى كند كه مراد از علم چيست.

سه احتمال در مراد از مقسم بيان شده است :

لاهيجى : مقسم عبارت است از تميزى كه درش اختلاف نيست، طبعا تصور عبارت خواهد بود از تميز غيرنسبت كه درش احتمال خلاف نيست وتصديق عبارت است از تميزى نسبت وحكم كه درش احتمال خلاف نيست.

احتمال دوم : مقسم مطلق علم است واقسام آن هم مى تواند مطلق علم باشد ولى خواجه تصديق را مقيد كرده به قيود سه گانه به اين جهت كه معتبر درعلوم ودر نزد متكلمين علم يقينى است.

لاهيجى : طبق توجيه اول مقسم امر يقينى است چرا كه معتبر در علوم حقيقى وعلم كلام معتبر ومعتدبه علم يقينى است، درتوجيه دوم يكى از اقسام كه تصديق است يقينى است چرا كه معتدبه علم يقينى است. پس مال هردوتوجيه يكى است ولى توجيه اول بهتر است چرا كه اين توجيه تمام بحث درعلم را معتبر مى داند ولى توجيه دوم تنها بحث در تصديق را معتبر مى داند وبحث هاى ديگر علم معتبر نمى داند، بعبارت ديگر باتوجيه اول تمام بحث درباب علم امر معتدبه است ولى باتوجيه دوم بخش از بحث باب علم امر معتدبه است.

ص: ۳۶۸

احتمال سوم : مراد از مقسم مطلق علم است، نه علم يقينى، تبعا تصور مطلق علم است نه علم يقينى وتصديق هم مطلق است، نه علم يقينى، اما خواجه تصديق را مقيد به قيود سه گانه كرده است، ولذا بايد سه قسم ديگر كه ظن، جهل مركب وتقليد است داخل در تصورباشد؛ چرا كه اين سه تا بيرون از دايرهء علم نيست وتصديق هم مقيد است پس بايد داخل در تصور باشد، واين بهتر از توجيه دوم است كه ظن، جهل مركب وتقليد را در اقسام علم قرار نداد، بعبارت ديگر درتوجيه شان نسبت به اين سه قسم توجه نكردند.

لاهيجى : اين توجيه علاوه بر اشكال توجيه دوم ايرادش آن است كه ظن، جهل مركب وتقليد را كه بشرط حكم اند داخل در تصور مى داند كه بشرط لاى از حكم است. بديهى است كه بشرط حكم وبشرط لاى حكم قسيم هم اند ونمى تواند قسم واحد باشند.

خواجه : علم غنى از تعريف است؛ چون امر وجدانى است وامر وجدانى نياز به تعريف ندارد، هرچند امكان تعريف آن است.

لاهیجی : وجدانی بودن علم، قدرت و... هرچند هم موجب تمیز بالوجه علم از غیر آن می شود وبداهت بالوجه علم را در پی دارد، اما کنه علم هم چنان مخفی است به همین جهت درکنه علم اختلاف است، وعلما در کنه اش اقوالی بیان نموده اند.

قول اول : علم صورت حاصله درذهن واز سنخ کیف نفسانی است.

قول دوم : علم از اوصاف ذو الاضافه است، وصفی است که اضافه به چیزی دیگر دارد، علم همواره به چیزی است، مثلا علم به اوصاف حق تعالی است.

ص: ۳۶۹

توضیح مطلب : اوصاف سه قسم اند : ۱. اوصاف حقیقیه محضه مثل حیات، ۲. اوصاف حقیقه ذات الاـ ضافیه، مثل علم وقدرت، ۳. اوصاف اضافیه محضه، مثل ابوت وبنوت، که حقیقت ورای اضافه ندارد.

قول سوم : علم خود اضافه است، چنانکه فخررازی می گوید.

صدرا : صدرا هم مثل خواجه می گوید علم تعریف ندارد، اما نه به این جهت که امر وجدانی است وغنی از تعریف، بلکه به این دلیل که علم از سنخ وجود است ووجود جنس وفصل ندارد. علم تعریف ندارد.

صدرا در برخی از نوشته هایش علم را کیف نفسانی می داند، در توجیه این گفته ای صدرا برخی می گویند که ایشان بر مبنای مشاء بحث کرده است، ولی بهتر است بگوییم علم موجود محدود است وهر موجود محدود ماهیت دارد. علم هرچند از سنخ وجود است ولی چون وجود محدود است ماهیت دارد وماهیت آن کیف نفسانی است(۱).

ماقیل : علم تعریف نمی شود، نه به این دلیل که غنی از تعریف باشد بلکه تعریف آن ممکن نیست؛ چرا که تعریف علم دوری است ودور محال است پس تعریف علم ممکن نیست.

بیان دور : شناخت همه ای اشیا متوقف است برعلم واگر شناخت علم احتیاج داشته باشد بر اشیاء دیگر پس باید معلوم شدن علم متوقف باشد بر چیزی که با علم معلوم شده است. بعبارت دیگر علم موقوف علیه است برای شناخت سایر اشیاء، اگر موقوف هم باشد دور است.

۱- (۱) مرحوم اشتیانی بر شواهد دربارهء اتحاد عاقل ومعقول شش احتمال را مطرح می کند ومی گوید وجود علم با وجود نفس متحد می شود نه ماهیت علم با ماهیت نفس، بعبارت دیگروجود معلوم بالذات با وجود نفس متحد می شود، نه ماهیت شان. پس علم ماهیت دارد وجود، وماهیت آن از سنخ کیف است.

جواب : علم بالوجه معلوم است وبر اشیاء دیگر تعلق می گیرد وآنها را معلوم می کند آنگاه اشیاء دیگر واسطه می شود که ما علم را بالکنه بشناسیم، واین دور نیست چراکه موقوف علیه علم بالوجه است وموقوف علم بالکنه است. پس آنچه که اولا حاصل است وجه علم است وآنچه که در آخر با تعریف شناخته می شود حقیقت علم است، نه وجه آن، تا دور لازم بیاید.

تقسیم تصور وتصدیق : تصورساذج و تصدیق (یقین) هر دو تقسیم می شود به نظری وکسبی، پس هم تصور بدیهی وکسبی داریم وهم تصدیق بدیهی ونظری.

تصور بدیهی : عبارت است از علم وادراك که احتیاج به تعریف ندارد.

تصورکسبی : علم وادراکی است که به قول شارح محتاج است.

تصدیق بدیهی : علم وادراکی است که احیتاج به استدلال ندار.

تصدیق کسبی : علم وادراکی است که نیاز مند استدلال است.

متن : و ما ذکرنا هو الاوجه (بهتر است) کما لا یخفی و إن کان المآل واحدا.

وأما ما قیل من انّه جعل ما عدا الیقینی (بیان ما :) من التصدیقات داخلا (مفعول دوم جعل) فی التصور فلا یخفی بُعده.

و العلم لا یحدّ، بل هو غنی عن التعریف (یعنی امکان تعریفش است ولی بی نیاز تعریف است) لکونه وجدانیا کالقدره و سایر الوجدانیات لکن ذلک (وجدانی بودن) انما یفید (۱) تمیزه (علم) عن غیره (یعنی از قدرت و...)(۲) وبداهته (مربوط به تمیز وبداهت :) بوجهه (عطف بر تمیز:) لا تحقیق حقیقته (علم).

ص: ۳۷۱

کیف (چگونه حقیقت علم پیش ما روشن باشد) و هل (استفهام انکاری) حیره العقلاء و اختلافهم الا فیها (حقیقت علم)؟ فمنهم من ذهب الی ان حقیقته الصوره الحاصله و منهم من ذهب الی انّها نفس الاضافه (چنانکه فخررازی می گوید) و منهم من ذهب الی انّها الصّفه ذات الاضافه.

و اما ما قیل : من انّه لا یمکن تحدید العلم لانّ غیره انّما یعلم به (علم) فلو علم هو (علم) بغیره (علم) لزم الدور.

فالجواب عنه : انّ غیره انّما یعلم بتعلّق فرد منه (علم) متصور بالوجه (متعلق تعلق :) به (غیرعلم)(عطف بر تعلق ...:) لا بالعلم بحقیقته (علم)، و المحتاج الی الغیر انّما هو العلم بحقیقته (علم) فلا دور (چون موقوف حقیقت علم است وموقوف علیه علم بوجه است).

و یقتسمان ای (فاعل :) التصورُ الساذج و الیقینُ (مفعول یقتسمان:)الضرورهَ و الاکتساب فیصیر کلّ منهما(تصور ویقین)(۱) ضروریا و هو ما لا ـ یتوقف حصوله علی کسب ای نظر و فکر (۲) وکسبیّا و هو ما یکون بخلاف ذلک (یعنی احتیاج دارد به نظر وفکر، تصور احتیاج به قول شارح دارد وتصدیق متوقف بر برهان است)

انطباع علم در محل ۹۲/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : انطباع علم در محل

گفتیم که علم تقسیم می شود به تصور و تصدیق، مقسم در این تقسیم علم حصولی است که نیاز به محل دارد، نه علم حضوری که بی نیاز از محل است.

ص: ۳۷۲

از نظرمشاء تنها علم نفس به خودش علم حضوری است، علم نفس به افعال، اوصاف و احوالش علم حصولی است. اما اشراق وحکمت متعالیه علاوه بر علم نفس به خودش علم نفس به افعال، اوصاف واحوالش را هم حضوری می دانند، خواجه هرچند در شرح اشارات این مبنای اشراق را در علم پذیرفته است ولی دراین کتاب طبق مشاء مشی کرده است. به همین جهت در تفسیر علم که محل می خواهد، فقط علم نفس به خودش را خارج می کند؛ یعنی غیر از علم نفس به خودش که علم حضوری است سایر علوم نیاز به محل دارد.

همه ای علوم حصولی نیاز به محل دارد، چه علم تعقلی، چه علم حسی وخیالی، اما اینکه محل مادی باشد یا مجرد بستگی دارد به اینکه علم مجرد باشد یا ماد. از نظر مشاء که تنها علم تعقلی مجرد است محل آن هم مجرد است ولی از نظر صدرا که علم خیالی هم مجرد است محل علم خیالی هم مجرد است.

به بیان دیگر از نظر مشاء علوم حسی مادی است، مثل علم بصری که محل آن باصره است. علم خیالی هم مادی است ومحل

آن قوه ای خیـال، تنها علم تعقلی مجرد است ومحل آن ذهن، که به آن صـفحه ای نفس می گوینـد. اما به نظر صـدرا همه ای علوم اعم از حسی، خیالی و تعقلی مجرد است ومحل آن صفحه ای نفس.

اطلاقـات انطبـاع : طبیعت فقط بر موجودات مادی اطلاق می شود ولی طبع وطباع همر بر موجودات مادی اطلاق می شود وهم برموجودات مـادی همین طور انطبـاع گـاهی بر حلول مـادی در مادی اطلاق می شود وگاهی برحضور مجرد در نزد مجرد. در این جا مراد از انطباع حضور صورت مجرد در صفحهء نفس است که مجرد می باشد.

ص: ۳۷۳

تذکر : چنانکه گفته اند نفس دوتا فعل دارد یکی صورت گری ودیگری حرکت، اعم از حرکت خود نفس واعضای انسان مثلا.

قیود سه گانه علم حصولی : خواجه برای علم حصولی سه قید آورده است، یکی انطباع در محل، دیگری تجرد محل و سومی قابلیت محل.

قید اول روشن است چرا که علم حصول عبارت است از حصول صورت شی خارجی در ذهن که صفحه ای نفس است حصول صورت در ذهن انطباع است.

همان گونه که بیان کردیم چنانچه علم مجرد باشد محل آن مجرد است و درعلم کلام علم کلی یعنی علم تعقلی مورد بحث است که از نظر مشاء علم مجرد است پس باید محل آن مجرد باشد. لذا محل مقید شده به مجرد بودن.

نفس هیولای است نسبت به تام صور ادراکی قابلیت دارد، بعبارت دیگر قوه ای عاقله در ابتدا حالت هیولانی دارد ومی تواند تمام صور معقوله را بپذیرد وبا پذیرفتن صورت نسبت به آن صورت بالفعل می شود وبا پذیرفتن تمام صورت بالفعل می شود واصطلاحا گفته می شود عقل بالفعل. پس برای گرفتن صورت باید محل قابلیت داشته باشد تا بپذیرد.

مصنف با قید اول بیان کرد که علم صورت حاصله است، بعبارت دیگر علم حصولی است، نه علم حضوری، با قید دوم علم حسی وخیالی را خارج کرد وبا قید سوم بیان می کند که محل نمی تواند صورت عقلیه باشد، تا صورت عقلیه عالم باشد به صورت دیگر بلکه عالم نفس است.

مراد از انطباع : مراد از انطباع حلول صورت است در ذهن، و صورت منطبع در ذهن دو ویژگی دارد، یکی مماثلت با صورت خارجی بلحاظ ماهیت ؛ چرا که ماهیت صورت ذهنی با ماهیت صورت در خارج یکی است ولی شخصی شان فرق دارد، صورت ذهنی وجود ذهنی دارد وصورت درخارج وجود خارجی، و دیگری مغایرباصورت خارجی است، در حکم، صورت خارجی مادی است و صورت ذهنی مجرد. صورت خارجی از لازمه اش مثلا سوزاندن است وصورت ذهنی حکمش حکایت گری است.

ص: ۳۷۴

تذکر : ظاهرا خواجه با بیان مراد از انطباع، قول فخررازی درعلم را رد می کند که می گوید علم عبارت است از اضافه، چیزی درذهن حاصل نمی شود.

سوال اول : آیا علم با عالم متحد می شود، بعبارت دیگر آیا صورت ذهنی با عالم متحد می شود؟

سوال دوم : آیا عالم با مفیض علم که عقل فعال است متحد می شود وصورت را قبول می کند یا با آن متصل می شود وصورت را می گیرد ؟

نکته : اینکه مفیض علم عقل فعال است جای بحث نیست، حتی آنهای که رب النوع را مطرح می کند بازهم مفیض بودن عقل فعال را قبول دارند، اما اینکه مخزن صورت عقیله نفس است یا عقل فعال اختلاف وجود دارد.

جواب سوال اول: اتحاد علم با عالم باطل است، نفس ظرف می شود برای صورت ذهنی نه اینکه با آن متحد شود.

متن : و لا بد فیه ای فی العلم ای فی علم المدرک بما عدا نفسه (مشاء فقط علم نفس به خودش را علم حضوری می داند)من الانطباع فی المحل ، لما مرّ من اثبات الوجود الذهنی (۱)، المجرّد لان المراد هو العلم بالکلّی فلا یکون الا مجرّدا(۲)فیجب تجرد محلّه القابل لئلا یلزم ان یکون الصوره العقلیه اذا کانت محلّا لصوره عقلیه اخری (خبریکون :) عالمه بها (صورت عقلیه).

ص: ۳۷۵

۱- (۱) مشاء بین وجود ذهنی وعلم فرق نمی گذارد، اما صدار فرق کوچکی می گذارد.
۲- (۲) بنظر مشاء فقط علم تعقلی مجرد است، علم حسی وخیالی مادی است، صد را علم خیالی را هم مجرد می داند.

و حلول المثال مغايرا بیان للانطباع و المراد من المثال هو الماهیه المجرده عن الوجود فی الاعیان (قید وجود یعنی مجرد باشد از وجود خارجی)، ومن المغایره مغایرتها للموجوده فی الخارج فی الاحکام (متعلق مغایرت).

و قد مرّ تحقیق ذلک مفصّلا فی مبحث الوجود الذهنی .

و لا یمکن الاتحاد؛ اشاره الی بطلان مذهب فاسد کان مشهورا بعد المعلم الاوّل عند المشائین(۱)من اصحابه، (۱) وهو القول باتحاد العاقل بالصوره الموجوده فیه عند تعقله ایاها (۲) وان النفس النّاطقه عند تعقلها معقولاتها یتحد بالعقل الفعّال .

اتحاد عاقل ومعقول ۹۲/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : اتحاد عاقل ومعقول

باتوجه به قول انطباع درباب علم که قول حق است، وقت عاقل صورت عقلیه را درک می کند صورت عقلیه درنفس حاصل می شود، بحث در این است که اولاـ رابطه ای صورت عقلیه با عاقل چگونه است وثانیا رابطه ای عاقل با عقل فعال چگونه است؟

بعبارت دیگر :

۱. آیا صورت عقلیه با عاقل متحد می شود یاخیر؟

۲. آیا عاقل با مفیض که عقل فعال است متحد می شود وصورت عقلیه را دریافت می کند، یا به صرف اتصال صورت عقلیه را می گیرد ؟

بیان ابن سینا در اشارات : ابن سینا در اشارات ابتدا به دو قول اشاره کرده است، بعد سابقه ای دوقول را بیان نموده ودرآخر هردو قول را رد کرده است.

اشاره به دوقول :

۱- (۳) به فرفریوس منسوب است،که می گوید نفس با صورت معقوله متحد می شود.

اتحاد عاقل ومعقول : هرگاه عاقلی صورت عقلیه ی را تعقل کند با آن متحد می شود و هر دو می شود یک چیز.

اتحاد عاقل با عقل فعال : هنگام تعقل، عاقل با عقل فعال مرتبط می شود، این حرف را همه قبول دارد وحق است؛ چرا که بدون ارتباط با مُفیض صورت گرفتن صورت عقلیه امکان ندارد، ولی قائلین به اتحاد مدعی است که دروقت تعقل عاقل با

عقل فعال متحد می شود.

سیرتاریخی قول به اتحاد : اتحاد عاقل ومعقول را ابتدا فرفریوس بیان کرده است، ونقدی را که در زمانش بر این قول شده جواب گفته . متاخرین هم این قول را پذیرفته، ولی بیان فرفریوس قابل فهم نیست وبیان متاخرین مقبول نیست.

رد قول اتحاد : ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را به دو بیان ردّ می کند، در بیان اول اتحاد عاقل و معقول ودر بیان دوم اصل اتحاد را نمی پذیرد.

رد اتحاد عاقل و معقول: چنانچه جوهر عاقل(۱) تعقل کند الف را و بشود الف مثلا انسان فرس را تعقل کند و بشود فرس، آیا جوهر عاقل تغییر می کند یا تغییر نمی کند

۱- (۱) هرچند مراد از جوهر عاقل نفس است، ولی جوهر عاقل همان گونه که نفس است می تواند عقول وحتی حق تعالی باشد، البته چنانچه جوهر به معنای خود باشد.

ر.ك: تعليقه اشتيانى بر منظومه

اتحاد به معنای ترکیب روشن و شی سوم به وجود بیاید. این هم اتحاد مجازی است مثل آب و خاک ترکیب شود و گل به وجود بیاید که این اتحاد مجازی است واقعا تحول است.

اتحاد حقیقی : چنانچه بدون استحاله وترکیب دوشی، یک شیء بشود عین شیء دیگر اتحاد حقیقی است وباطل.

لاهیجی: قول به اتحاد عاقل و معقول بعد از شیخ هم ادعا می شود واستناد داده شده است به ارسطو، در حالی که قول ارسطو نیست، بلکه قول فرفریوس که از کتاب اثولوجیا اشتباهی به ارسطو منسوب است.

متن: قال الشیخ فی الاشارات « إنّ قوما من المتصدرین (آنهای که بلحاظ علمی صدرنشین اند، آنهای که زمان شان صدر است) یقع عندهم انّ الجوهر العاقل (جوهرکه شان تعقل داشته باشد) اذا عقل صوره عقلیه صار هو (جوهر) هی (صورت عقلیه).

ثم قال : و هؤلاء أیضا یقولون إن النفس الناطقه اذا عقلت شیئا فانّما تعقل ذلک الشی ء باتصالها (نفس ناطقه) بالعقل الفعال و هذا (اتصال به عقل فعال) حق. قالوا و اتصالها بالعقل الفعال هو ان تصیر (نفس ناطقه) نفسَ (خود) العقل الفعال.

ثم قال : و کان لهم رجل یعرف بفرفوریوس عمل فی العقل و المعقولات کتابا یثنی (تمجید می کنند) علیه المشّاءون، وهو (کتاب) حشف (زاید، خرمای پوسیده وپست)کله. و هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه (کتاب) و لا فرفوریوس نفسه. وقد ناقضه رجل من اهل زمانه و نقض هو (فرفریوس) ذلک المناقض بما هو اسقط من الاوّل (مرتبه اش پایین تر از کتاب اول است)، هذا.

ص: ۳۷۹

ثم ابطـل القول الاـول (اتحـاد عاقـل بـا معقول) بـان قال: فلنفرض الجوهر العاقل عقل « أ » وكان هو (جوهرعاقل) على قولهم بعينه المعقول من « أ » (a) فهل هو (جوهرعاقل) موجود حينئـذ (بعد از تعقل « أ ») كما كان عند ما لم يعقل « أ » (b) اوبطل منه (جوهر عاقل) ذلك (ماكان)؟

فان كان كما كان فسواء عقل « أ » اولم يعقلها وان بطل منه (جوهرعاقل) ذلک (ماكان) (١) أبطل على انه حال له (٢) او على انه (ماكان) ذاته (جوهرعاقل)؟

فـان كـان (ماكـان) على انّه حال له (عاقل) والـذات باقيه فهو(بطلان حال)كسائر الاسـتحالات (تبـدل حالات) ليس على ما يقولون.

و ان كان (ماكان) على انّه ذاته فقـد بطل ذاته و حـدث شـى ء اخر ليس (بمعناى لا) انّه (شان) صار هو (جوهرعاقل) شـيئا اخر.

على انک اذا تامّلت هذا (كه جوهرعاقل زايل وجوهرعاقل حادث شده باشد) أيضا علمت انّه (زوال وحدوث) يقتضى هيولى مشتركه و تجدد (پديد آمدن) مركّب لا بسيط.

ثم اراد ابطال مطلق الاتحاد (چه اتحاد عاقل ومعقول باشد چه اتحاد ديگر) فقال : اعلم انّ قول القائل إن شـيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاسـتحاله من حال الى حال و لا على سبيل التركيب مع شـى ء اخر ليحـدث ثالث بل على انه كان شـيئا واحـدا فصار واحدا قول شعرى غير معقول ».

ص: ٣٨٠

ثم ابطل ذلک (اتحاد حقیقی) بما حاصله ما مرّ فی مباحث الامور العامّه.

ثم ان هـذه الـدعوی _ اعنی اتحاد العاقل و المعقول _ قـد اشـتهرت جـدّا بین المتاخرین و تلقته بالقبول جماعه من المحققین و زعموا انّه مذهب أرسطاطالیس و لم اظفر من واحد منهم (متاخرین ومحققین) فی بیانها بشی ء مقنع .

درکتاب مبدا ومعاد اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته ۹۲/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : درکتاب مبدا ومعاد اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته

بحث در این داشتیم که آیا قول به اتحاد عاقل ومعقول حق است یا باطل. ابن سینا در اشارات هم قول به اتحاد عاقل ومعقول را باطل می کند وهم اصل اتحادرا، اما درکتاب مبدا ومعاد وبرخی دیگر کلماتش اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته است.

کلام ابن سینا در مبدا ومعاد : این سینا در این کتاب دوبیان دارد یک بیان اجمالی ودیگر بیان تفصیلی.

بیـان اجمـالی : فلاسـفه عقـل را تقسـیم نموده انـد به عقـل هیولانـی، عقـل بـالملکه، عقـل بالفعـل وعقل بالمسـفاد. این تقسـیم درحقیقت نـاظر به مراحـل عقـل است، در این اصـطلاح عقل بالفعل عبارت است از عقلی که تمام صورمعقوله را کسب کرده است.

عقـل مـا بـالقوه است وقت که صورت عقلیه را می پـذیرد نسـبت به آن صورت بالفعل می شود، فعلیت بمعنای لغوی کلمه که غیر از معنای اصطلاحی عقل بالفعل است.

سوال : عقـل بـالقوه که صورت عقلیه را پـذیرفت رابطهء صورت عقلیه بـا عاقله چگونه است، آیا رابطهء صورت معقوله وعقل رابطهء ماده است وصورت است یا رابطه ای دیگری است.

ص: ۳۸۱

جـواب : اگر رابطه ی صـورت معقـوله باعقـل رابطه ی مـاده وصورت باشـد _ که ذات مـاده غیر از ذات صورت است هرچند وجود شـان یکی است _ صورت معقوله بـا عقـل بلحـاظ وجودی متحـد می شونـد ولی بلحاظ ذات عین هم نمی شونـد، بلکه دوئیت محفـوظ است یعنی دو چیز داریم که متحـد شـده است. درحـالیکه در اتحـاد عاقـل ومعقـول مـدعا این است که عـاقل وصـورت معقوله عین هم انـد بلحـاظ ذات، نه دوچیزی که بلحـاظ وجودی متحـد شـده است. چرا که اگر صورت معقوله عین نفس نشـود، علم نفس به صـورت معقوله علم حضوری نخواهـد ودر علم حصولی نفس برای درک معقول احتیـاج به صورت دارد. پس نفس برای درک صورت معقوله احتیاج به صورت دیگری خواهد داشت وهکذا فیتسـلسل. وتسلسل باطل است پس باید ذات صورت معقوله عین ذات نفس شود.

تـذکر : این جواب طبق مبنای مشاء است که علم حضوری را منحصـر درعلم نفس به خودش می داند، وعلم نفس به اوصاف،

احوال وافعـال خودش را علم حصولی می دانـد. ولـذا اگر صورت معقوله عین عقـل نشود عقل به آن صورت علمش حصولی است ودرعلم حصولی نفس یـا عـاقله احتیـاج بواسـطه ای صورت است پس بایـد رابطه ی صورت معقوله وعقـل فوق رابطه ی ماده وصورت باشد، بعبارت دیگر باید ذات صورت معقوله عین دات عقل شود والا تسلسل لازم می آید که باطل است.

بیان تفصیلی : وقت که عقل صورت معقوله را درک کند بالفعل می شود. سوال این است که عقل بالفعل چیست؟

ص: ۳۸۲

(۱) آیا عقل بالفعل خود صورت معقوله است

(۲) یا عقل بالفعل خود عقل بالقوه است بشرط صورت معقوله

(۳) ویا اینکه مجموع عقل بالقوه وصورت معقوله عقل بالفعل است؟

بیان فرض دوم : اگر عقل بالفعل خود عقل بالقوه باشد بشرط صورت معقوله در این صورت عقل بالقوه (الف) یا صورت عقلیه را تعقل می کند

(ب) ویا تعقل نمی کند.

روشن است که چنانچه عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل نکند عقل بالفعل نخواهد بود، چرا که صورت را کسب نکرده است.

اگر عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل کند : ۱ــ یا صورت معقوله را بواسطه ای صورت دیگری درک می کند وعلم عقل به صورت علم حصولی است، ۲ــ ویا بدون واسطه ای صورت دیگر صورت معقوله را درک می کند وعلم عقل به صورت معقوله علم حضوری است.

اگر علم عقل به صورت معقوله علم حصولی باشد، که عقل بواسطه ی صورت دیگر به صورت اول علم داشته باشد، علم به صورت دوم نیاز به وساطت صورت سوم خواهد داشت وهکذا فیتسلسل.

متن : و الشیخ احتج لهم (بنفع قائلین اتحاد عاقل ومعقول) فی کتابه المسمّی بالمبدإ و المعاد الّذی صنّفه تقریر المذاهب المشائین بان قال :

« وکل صوره مجرّده عن الماده و العوارض (یعنی صورت معقوله که مجرد از ماده وعوارض ماده است) اذا اتحدت بالعقل بالقوه صیرته عقلاـ بالفعل لاـ بان العقل بالقوّه یکون منفصلا عنها (صورت معقوله) انفصال مادّه الاجسام عن صورتها (که درخارج ذات ماده از ذات صورت منفصل است ولی وجودماده وصورت یکی است)، فانّه ان کان (عقل بالقوه) منفصلا بالذات عنها (صورت معقوله) و یعقلها کان ینال منها صوره اخری معقوله. و السؤال فی تلک الصوره (صورت اخری) کالسؤال فیها (صورت معقوله ی اول) و ذهب الامر الی غیر النهایه.

بل افضّل هذا (گفته ی قبل را) و اقول : إنّ العقل بالفعل (الف) اما ان یکون هی هذه الصوره (ب) او العقل بالقوه التی حصل لها هذه الصوره (صورت عقلیه)(ج) او مجموعهما.

(رسیدگی به فرض دوم :) ولا ـ یجوز ان یکون العقل بالقوه هو العقل بالفعل لحصولها (صورت عقلیه) له (عقل بالقوه) لانّه لا یخلو عن ذات العقل بالقوّه (۱) اما ان یعقل تلک الصّوره (۲) او لا ـ یعقلها، فان کان (عقل بالقوه) لا یعقل تلک الصّوره فلم یخرج بعدُ الی الفعل. و ان کان یعقل تلک الصوره فاما ان یعقلها بان یحدث لذات العقل بالقوّه منها صوره اخری (که علم عقل به آن صورت بشود علم حصولی) و اما ان یعقلها بان یحصل له هذه الصوره بذاتها فقط (بدون صورت دیگر).

فان کان (عقل بالقوه) انّما یعقلها (صورت عقلیه) بان یحدث له منها صوره اخر ذهب الامر الی غیر النهایه

درکتاب مبدا ومعاد ابن سینا اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته ۹۲/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : درکتاب مبدا ومعاد ابن سینا اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته

بحث درجواز وعدم جواز اتحاد عاقل ومعقول داشتیم، ابن سینا در کتاب مبدا ومعاد که تبیین مبانی مشاء است اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته است.

کلام ابن سینا در مبدا ومعاد : این سینا در این کتاب دوبیان دارد یک بیان اجمالی ودیگر بیان تفصیلی.

بیان تفصیلی : وقت که عقل صورت معقوله را درک کند بالفعل می شود. سوال این است که عقل بالفعل چیست؟ (۱) آیا عقل بالفعل خود صورت معقوله است (۲) یا عقل بالفعل خود عقل بالقوه است بشرط صورت معقوله (۳) ویا اینکه مجموع عقل بالقوه وصورت معقوله عقل بالفعل است؟

ص: ۳۸۴

بیان فرض دوم : اگر عقل بالفعل خود عقل بالقوه باشد بشرط صورت معقوله در این صورت عقل بالقوه (الف) یا صورت عقلیه را تعقل می کند (ب) ویا تعقل نمی کند.

روشن است که چنانچه عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل نکند عقل بالفعل نخواهد بود، چرا که صورت را کسب نکرده است.

اگر عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل کند : ۱ــ یا صورت معقوله را بواسطه ای صورت دیگری درک می کند وعلم عقل به صورت علم حصولی است، ۲ــ ویا بدون واسطه ای صورت دیگر صورت معقوله را درک می کند وعلم عقل به صورت معقوله علم حضوری است.

چنانچه علم عقل بالقوه به صورت معقوله علم حضوری باشد، وحضور صورت معقوله کافی باشد برای مدرک شدن در این صورت (۱) آیا حضور صورت مطلقا وبدون قید موجب معلوم شدن است (۲) ویا حضورعند العالم سبب معلوم شدن است؟

اگر حضور صورت مطلقا و بدون قیدبرای مدرک شدن کافی باشد، باید صورت معقوله برای عوارض نفس وصورت معقوله ی دیگردرذهن هم مدرک باشد، بلکه باید برای ماد وعوارض ماده هم مدرک باشد؛ چرا که ذات صورت درخارج با ماده وعوارض ماده وجود دارد. ودر نتیجه عوارض نفس، صورت معقوله ای دیگر، ماده ی خارجی وعوارض ماده باید عالم باشد. درحالیکه ماده ی خارجی، عوارض ماده، عوارض نفس وصورت معقوله عالم نیستند. پس حضور مطلقا وبدون قید برای مدرک شدن کافی نیست.

به بیان دیگر طبق این فرض حضور مطلقا وبدون قید صورت کافی است که مقارن صورت عالم باشد. ازطرفی ذات صورت در خارج مقارن با ماده وعوارض ماده وجود دارد، هرچند که مخالط باعوارض وماده است ولی مخالطت باعوارض وماده موجب نمی شود که صورت وجود نداشته باشد. پس ذات صوت درخارج وجود دارد، هرچند وصف معقولیت را ندارد، وحضور نفس صورت در این فرض کافی است که مقارن آن عالم باشد. بنابراین باید ماده وعوارض ماده عالم باشد، درحالیکه ماده وعوارض ماده عالم نیست. در نتیجه حضور مطلقا وبدون قید صورت برای عالم بودن مقارن صورت کافی نیست.

ص: ۳۸۵

اگر حضورصورت عندالعاقل باعث مدرك شدن باشد، دراين فرض روشن است که مراد ازعاقل من شانه « ان يعقل » است (چون فرض اين است که عاقل بالقوه عاقل بالفعل باشد بشرط صورت معقوله). در اين صورت سوال اين است که مراد از « ان يعقل » چيست؟ آيا مراد از « ان يعقل » اين است که صورت وجود داشته باشد براى عاقل يا عقل بالقوه ويا مراد از « ان يعقل » وجود صورت معقوله براى عاقل يا عقل بالقوه نيست.

بعبارت ديگر درچه صورت مى گوييم که « ان يعقل » يعنى توانايى تعقل است آيا اينکه صورت وجود داشته باشد براى چيزى کافى است که بگوييم توانايى تعقل است و« ان يعقل » صدق مى کند ويا اينکه وجود صورت براى شىء کافى نيست که بگوييم توانايى تعقل است و « ان يعقل » صدق مى کند.

اگر وجود صورت براى توانايى تعقل کافى باشد بايد مادهء خارجى هم توانايى تعقل داشته باشد، چرا که صورت براى ماده وجود دارد، بعبارت ديگر چنانچه وجود صورت براى چيزى کافى باشد که آن چيز « ان يعقل » باشد بايد مادهء خارجى هم « ان يعقل » باشد چرا که صورت براى آن وجود دارد.

به بيان سوم اگر وجود صورت براى چيزى کافى است که آن چيز « ان يعقل » باشد وبتواند تعقل کند معناى اين کلام اين است که بگوييم وجود صورت براى شى که من شانه ان يوجد له، هم تعقل باشد، درحاليکه وجود صورت براى شى که من شان صورت ان يوجد له تعقل نيست.

ص: ۳۸۶

اگر برای صدق « ان یعقل » وجود صورت کافی نباشد، بلکه نیاز به صورت دیگر باشد این خلاف فرض است؛ چرا که فرض این است که خود صورت برای معقول بودن کافی است وعلم حضوری باشد نه حصولی.

متن : و ان کان (عقل بالقوه) یعقلها (صورت معقوله) بانّها موجوده له (عقل بالقوه) : (۱) فامّا علی الاطلاق (یعنی بدون قید عند العاقل) فیکون کل شی ء حصلت له (شی) تلک الصوره عقلا، و تلک الصّوره حاصلةٌ للمادّه و حاصله لتلک العوارض التی تقترن بها فی الماده. فیجب ان یکون الماده و العوارض عقلا لمقارنه تلک الصوره. (تعلیل برای صورت حاصله للماده) فانّ الصوره المعقوله موجودةٌ فی الاعیان الطبیعیه (صورت معقوله ذاتش درخارج است نه بوصف معقولیت) ولکن مخالطةً بغیرها (باعوارض دیگر) لا مجرّدةً و المخالطه لا تعدم المخالط حقیقه ذاته (مثلا درخارج انسانیت را داریم همراه با عوارض دیگر مثلا رنگ فلان و.. پس انسانیت با مخلوط شدن از بین نمی رود).

(۲) واما لا علی الاطلاق و لکن لانّها (صورت معقوله) موجوده لشی ء من شانه ان یعقل فحینئذ اما ان یکون « ان یعقل » نفس وجودها (صورت معقوله) له (عقل بالقوه) فیکون کانه قال لانها موجوده لشی ء من شانه ان توجد له و اما ان یکون « ان یعقل » معنی لیس نفسَ وجود هذه الصوره و قد وضع (تعقل) نفس وجود هذه الصوره له (عقل بالقوه)، هذا (نفسَ وجود...) خلف

ص: ۳۸۷

پذیرش اتحاد عاقل ومعقول در کتاب مبدا ومعاد ابن سینا ۹۲/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ادامه جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«ولو کان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه»(۱)

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده را بیان کردیم وارد جواب از اشکال اول شدیم.

اشکال اول: چرا حیوان را حد وسط برای جسم قرار می دهید؟

اشکال دوم: چرا جسم را بر حیوان یا بر انسان حمل می کنید؟

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده گفته شد می توان جواب از هر دو اشکال داد ولی فعلا اشکال اول را مورد توجه قرار می دهیم اگر چه این جوابی که داده می شود اشکال دوم را هم جواب می دهد ولی بحث را در اشکال اول می بریم و از آن جواب می دهیم.

ابتدا مطالبی به عنوان مقدمه بیان می شود: جای جنس و فصل در ذهن است اما جای ماده و صورت، در خارج است و وقتی تصور می شود جای آن در ذهن است. در خارج ماده «مثل جسم»، جزئی از مرکب «مثل حیوان» است. گفته می شود «جسم حساس». در این قضیه جسم، ماده است و همین جسم برای حیوان، جنس است و این جسم در خارج علت مادی برای حیوان است. اگر به همین عنوانی که علت مادی برای حیوان است ملاحظه شود حمل بر حیوان نمی شود چون علت بر معلول حمل نمی شود. حیوان هم حمل بر آن نمی شود چون معلول بر علت حمل نمی شود اما اگر آن را به ذهن آوردید و به عنوان جنس فرض کردید قابلیت حمل پیدا می شود ولی یک چیزی عوض می شود و آن این است که در خارج، جسمی که ماده بود علت برای حیوان می شود ولی وقتی همین جسم جنس می شود علت برای حیوان نیست بلکه حیوان علت برای آن است اینکه می گوییم «حیوان علتِ جسم است» به چه معنی می باشد؟ گاهی می گوییم «علت جسم است» به معنای علت قوام است و گاهی می گوییم «علت جسم است» به معنای علت وجود است.

ص: ۳۸۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۲، س۴، ط ذوی القربی.

حیوان علت قوام جسم نیست یعنی جسم اینگونه نیست که متقوم به حیوانیت باشد. چون اگر علت قوام جسم بود جسم بدون آن تحقق پیدا نمی کرد در حالی که می بینیم جسم در جای دیگر است ولی حیوان وجود ندارد پس جسم بدون حیوان تحقق

پیدا می کند بنابراین جسم متقوم به حیوان نیست یعنی حیوان علت قوام نیست اما حیوان علت وجود جسم است. گاهی هم گفته می شود حیوان، علتِ تحصّیلِ جسم است. تحصّل با وجود فرقی ندارد چون تحصل و وجود به معنای حصول است. الان می خواهد گفته شود حیوان علت تحصل جسم است. جسم، حالت جنسی دارد و حیوان، حالت نوعی دارد پس اینگونه گفته می شود: نوع، علت تحصل جسم است «یعنی گفته نمی شود حیوان، علت تحصل جسم است یعنی آن را به صورت کلی بیان می کند که نوع علت تحصل جسم است» اما چگونه علت تحصل است؟

مقدمه: قبل از اینکه بیان شود نوع، چگونه علت تحصل است بررسی می کنیم که آیا می توان حیوان را بر جسم یا جسم را بر حیوان حمل کرد؟ جواب داده می شود که هر دو صورت صحیح است یعنی هم حیوان بر جسم حمل می شود هم جسم بر حیوان حمل می شود و گفته می شود «الحیوان جسم» و «جسم کذائی حیوان» در حالی که یکی علت و یکی معلول است چگونه علت و معلول بر یکدیگر حمل می شوند؟

بیان کردیم که علتِ قوام نیست اما علتِ وجود هست و جسم بر وجود حیوان حمل نمی شود حیوان هم بر وجود جسم حمل نمی شود بلکه ذات جسم بر ذات حیوان حمل می شود یعنی قوام بر قوام حمل می شود و این دو در قوام، علیت و معلولیت ندارند. وقتی که جسم، ماده است علتِ قوامِ حیوان بود ولی الان که جسم، جنس شده معلولِ وجود حیوان است نه معلولِ قوام. لذا اینطور گفته می شود که وجود حیوان و وجود جسم علت و معلول اند و وجود آنها حمل نمی شود اما خود حیوان و جسم علت و معلول نیستند لذا حمل آنها اشکال ندارد. «پس چون حیوان و جسم در قوام، علت و معلول نیستند لذا حمل آنها اشکال ندارد زیرا حمل بر اساس قوام است. اگر وجود یکی بر وجود دیگری حمل می شد صحیح نبود اما ذات یکی بر ذات دیگری حمل می شود به شرطی که یکی علت و یکی معلول نباشد».

ص: ۳۸۹

سوال: چگونه نوع، علت وجود یا علت تحصّل جنس است؟ البته این مطلب در وجود ذهنی می باشد نه وجود خارجی. زیرا در وجود خارجی اصلا علیت و معلولیتی نیست چون جنس و فصل در وجود خارجی متحدند و یکی علت و یکی معلول نیست. پس مراد از تحصل و وجود، تحصل و وجود ذهنی است نه خارجی حال باید بررسی کرد که در وجود خارجی، نوع چگونه علت وجود جنس می شود؟

جواب: تعریف جنس این است «چیزی که مردد بین انواع است» و ذهن نمی تواند امر مردد را جذب و درک کند پس امر مردد، وجود ذهنی پیدا نمی کند چون ذهن به آن توجه پیدا نمی کند اگر ذهن به آن توجه نکرد وجود ذهنی پیدا نمی کند. جنس امر مردد بین انسان و فرس و... است وقتی ذهن می خواهد جنس را بگیرد حتما یک نوع را مخفیانه یا آشکار، تصور می کند اگر شی بخواهد حیوان را تصور کند در ضمن حیوانهای شناخته شده مثل بقر و فرس تصور می کند. خود حیوان به صورت تنهایی تصور نمی شود. پس جنس حصول ذهنی پیدا نمی کند مگر به وسیله نوع. پس نوع، علت تحصل ذهنی جنس می شود «اما در خارج، ابتدا فرد است و در ضمن فرد، نوع می باشد و در ضمن نوع، جنس است ما به خارج کاری نداریم اگر چه در خارج هم ابتدا نوع بعدا جنس وجود می گیرد» نوع، علت فاعلی جنس نیست زیرا علت فاعلی، ذهنِ ما است ذهن ما جنس را می سازد ولی بعد از اینکه نوع را ساخت جنس را می سازد. نوع، علت فاعلی جنس نیست و جنس را نمی سازد بلکه راه را برای تصور ذهن ما آماده می کند و ذهن ما حیوان را تصور می کند با تصور حیوانی که راهش را نوع فراهم کرده بود حیوان، وجود ذهنی می گیرد پس ذهن ما فاعل و سازنده حیوان می شود اما علت فاعلیِ در خارج، خداوند ـ تبارک ـ است.

ص: ۳۹۰

با این توضیحات علت و معلول تبیین شد و روشن گردید که چه چیز بر چه چیز حمل می شود یعنی اگر ماده ملاحظه شود حمل نمی گردد و اگر جنس ملاحظه شود در آن محدوده ای که علت و معلول است حمل نمی شود و در محدوده ای که علت و معلول نیست حمل می شود.

توضیح اول: نوع در ذهن آمد ذهن می تواند جنس را تصور کند. نوع، راه را برای تصور جنس هموار می کند به این بیان نوع، بمنزله معدّ می شود یعنی فاعل که ذهن ما می باشد را کمک می کند. چون معد یا معین فاعل است یا معین قابل است یعنی یا قابل را به فاعل نزدیک می کند و کاری می کند که قابل، فیض فاعل را بپذیرد یا فاعل را به قابل نزدیک می کند و کاری می کند که فاعل بتواند فیض خود را به قابل بدهد چون کار معد، مقربیّت است وخودش تاثیر گذار نیست. با این بیانی که شد نوع، معدّ برای ذهن شد. چون ذهن می خواهد حیوان را تصور کند ولی نمی تواند لذا نوع، راه را برای آن هموار می کند و ذهن آن را تصور می کند.

توضیح دوم: نوع، جنس را در ذهن می آورد. «البته می توان گفت فصل، جنس را در ذهن می آورد» یعنی نوع که می آید جنس هم می آید در اینصورت نوع، علت فاعلی می شود یعنی جنس را در ذهن می سازد و وقتی آن را ساخت در اختیار ذهن قرار می دهد و می گوید آن را تصور کن در اینصورت نوع، علتِ فاعلی برای جنس می شود یعنی وجود به جنس می دهد ولی وجودِ ذهنی می دهد نه وجود خارجی.

ص: ۳۹۱

پس یکبـار گفته می شود ذهن، سازنـده جنس است به شـرط اینکه نوع بیایـد و یکبـار گفته می شود نوع، در ذهن می آیـد و جنس را می سازد و ذهن، این جنس آماده را تصور می کند.

هر دو صحیح است ولی ظاهر عبارت نشان می دهد که نوع، علت فاعلی برای وجود جنس است نه علت قوام.

سوال: این بحث مطرح است که وقتی جسم بر حیوان حمـل می شود یا حیوان بر انسان حمل می شود چه نوع حملی می باشـد آیا حمل اولی است یا حمل شایع است؟

جواب: حمـل شـایع است نه حمـل اولی چون حمـل کلی بر فرد است. وقتی گفته می شود «الانسـان حیوان» یـا «الحیوان جسم» حمـل کلی بر فرد شـده است «انسـان خودش فرد نیست ولی فرد برای حیوان است» و حمـل کلی بر فرد، حمـل شـایع است. اما حمـلِ «حیوان نـاطق» بر انسـان حمل اولی است و حمل کلی بر فرد نیست بلکه منزله حمل شـی بر خودش است البته گاهی می توان تعبیر را عوض کرد زیرا حمل شایع سه قسم است:

۱ــ حمل کلی بر فرد مثل «زید انسان».

۲ــ حمل کلی بر کلیِ مساوی مثل «الضاحک ناطق» که هر دو کلی اند و مساوی اند.

۳ــ حمـل کلی بر کلیِ اخص مثـل «النـاطق حیوان». و «الانسـان حیوان» از این قسم است. مـا این مثـال «الناطق حیوان» که حمل کلی بر کلی اخص و حمـل شـایع اسـت را حمـل کلی بر فرد قرار دادیـم که مراد از «فرد»، فرد حیـوان بـود و نـوع به منزله فرد حیوان است حـال اگر این مثـال را حمـل کلی بر فرد قرار ندهیـد بلکه حمل کلی بر کلی اخص قرار دهیـد باز هم کلی است و حمل شایع است.

ص: ۳۹۲

سوال: آیا می توان حمل شایع را به حمل اولی برگرداند به اینصورت که جنسی را که بر نوع حمل می کنیم جنسی است که متخصص به نوع شده و لذا بر نوع حمل می شود و الا جنس اگر مطلق باشد نمی تواند بر نوع حمل شود یعنی حیوان مطلق بر انسان حمل نمی شود بلکه حیوانی که انسان شده بر انسان حمل می شود یعنی حصه ای از حیوان بر انسان حمل می شود نه مطلق حیوان و نه حصه مضاد که فرس است.

یعنی سوال این است که جنس، حصه بشود و این حصه اش حمل می شود در اینصورت آیا حمل اولی است یا حمل شایع است؟

جواب: در حمل اولی گویا که ذات بر ذات حمل می شود یعنی انسان با حیوان ناطق هر دو یک ذاتند. فرق آنها به اجمال و تفصیل است که انسان، مجمل است و حیوانِ ناطق، مفصّل است و الا فرقی به لحاظ مفهوم وذات ندارند و قهرا اگر به لحاظ ذات فرقی ندارند به لحاظ وجود هم فرق ندارند. یعنی ذاتا متحدند و اگر ذاتا متحدند پس وجوداً هم متحدند زیرا یک ذات دو وجود ندارد. پس وقتی گفته می شود «الانسان حیوان ناطق» حمل اولی درست می شود و موضوع و محمول، در ذات و وجود یکی است فقط در اجمال و تفصیل مغایرت دارند و به خاطر این مغایرت در اجمال و تفصیل، حمل جایز است اما بحث ما در «الانسان حیوان ناطق» نیست بلکه در «الانسان حیوان» بود ولی حیوان را حصه می کردیم بعدا که حصه می شد با انسان یکی می شد و بمنزله حمل اولی قرار داده می شد. آیا به حمل اولی برمی گشت یا حکم حمل اولی را پیدا می کرد؟ می گوییم به حمل اولی بر نمی گشت ولی حکم حمل اولی را پیدا می کرد. چون حمل شایع، اتحاد در وجود است اما با این کاری که کردیم اتحاد در مفهوم و ماهیت هم درست شد یعنی اینطور گفته شد که حصه ای از حیوان ذاتش با انسان یکی است. مفهومش هم یکی است حمل اولی به نحوه ای در حمل شایع آمد ولی حمل اولی نیست بلکه قِسمی از حمل شایع است. بله اگر به آن نحوه اعتبار شود حمل اولی می گویند. بعضی اینگونه عمل می کنند که خصوصیت موضوع را می اندازند و موضوع، کلی می شود و محمول هم کلی است در اینصورت حمل اولی درست می شود یعنی در «الانسان حیوان»، حیوان را همانطور که هست باقی می گذارند و خصوصیت را از انسان می گیرند مثل این است که حمل حیوان بر حیوان می شود در اینصورت حمل شایع را به حمل اولی بر می گردانند اما بعضی اینگونه عمل نمی کنند آن موضوع را سر جای خودش باقی می گذارند و در محمول تصرف می کنند و می گویند حیوان به معنای حصه ای از حیوان است که مطابق با انسان است در اینصورت حمل بمنزله حمل اولی می شود و مفهوم ها یکی می شوند اما در واقع حمل شایع است.

بررسی فرض سوم ۹۲/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«و لو کان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه»(۱)

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده گفته شد وارد جواب از اشکال شد.

اشکال: چرا در قیاس، حیوان حد وسط قرار داده می شود تا جسم برای انسان ثابت شود. باید بر عکس عمل شود. زیرا اینطور گفته می شود «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فالانسان جسم». به کمک حد وسط که حیوان است جسمیت برای انسان ثابت می شود با اینکه باید بر عکس باشد زیرا جسمیت قبل از حیوانیت است یعنی جسمیت علت برای حیوانیت است و باید از علت به معلول پی برد. نه اینکه از معلول به علت پی برد.

جواب: ابتدا فرق بین ماده و جنس گفته شد و بیان گردید آنچه که علت برای حیوان است جسمِ مادی می باشد که مقدم بر حیوان است و باید حد وسط قرار بگیرد ولی حد وسط قرار نمی گیرد زیرا که قابل حمل نیست. آنچه که حد وسط قرار می گیرد حیوانِ جنسی است و حیوانِ جنسی قبل از جسمیت است چون حیوانِ جنسی برای جسم بمنزله نوع است و نوع، سببِ جنس است. زیرا اگر انواع جمع شوند جنس ساخته می شود پس حیوانیت چون نسبت به جسمیت حالت نوعی دارد سبب برای جسمیت می شود همانطور که هر نوعی سبب برای جنس است.

ص: ۳۹۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۲، س۴، ط ذوی القربی.

دقت شود که حیوانیت برای جسم بمنزله نوع گرفته شد و سبب برای جسمیت قرار گرفت و از این سبب «که حیوانیت است» به مسبب «که جسمیت است» پی برد لذا حیوانیت حد وسط قرار می گیرد و از آن به جسمیتِ انسان پی برده می شود. آنچه مهم است این است که حیوانیت قبل از جسمیت است. چون قبل از جسمیت است باید حد وسط قرار بگیرد و واسطه برای ما بعد خودش که جسمیت است قرار بگیرد یعنی ابتدا حیوانیت برای انسان ثابت می شود سپس به توسط حیوانیت، جسمیت برای انسان ثابت می شود پس ابتدا باید حیوانیت بیاید تا جسمیت اثبات شود چون رتبه حیوانیت مقدم بر جسمیت است زیرا حیوانیت، نوع است و جسمیت، جنس است و نوع بر جنس مقدم است چون نوع، سبب جنس است.

حال مصنف می فرماید اگر جسمیت، ماده قرار داده شود نه جنس، یعنی برای آن یک معنای محصَّل باشد «چون جنس معنای مردد بین انواع داد نه محصّل» چنانکه قبلاً گفته شد حیوان در وقتی که ماده ملاحظه می شود «جسم متحرک بالاراده و

حساس» است که یک معنای معیّن و محصّلی است ولی وقتی این معنی، جنس است مردد بین فرس و بقر و انسان و ... است. این در مورد حیوان بود. در مورد جسم هم همینطور است. جسم را اگر ماده بگیرید معنای محصّل پیدا می کند و «جوهر قایل للابعاد الثلاثه» می شود اما اگر جنس قرار داده شود معنای مردد پیدا می کند حال اگر همین جسمِ جنسی را محصّل قرار دهید «یعنی حالت مادی به آن بدهید قبل از حیوان خواهد بود و سبب حیوان است. تا اینجا اشکالی پیش نمی آید چون جسم که معنای جنسی داشت و مسبّب از حیوان بود معنای مادی به آن داده شد و سببِ حیوان شد. اشکال در اینجا است که جسم جنسی در حالی که جنسی می باشد محصَّل شود نه اینکه معنای آن عوض شود. چون در ابتدا شد که جسمِ جنسی را ماده قرار دهید یعنی جنس بودنش از بین برود و ماده بودنش به جای جنس بیاید در اینصورت آن معنای مردد، محصَّل می شد و آنچه که موخر بود مقدم می شد یعنی جسمیتی که موخر بود مقدم بر حیوانیت می شد. اما الان فرض این است که جسم را به همان معنای جنسی قرار دهید و در عین حال آن را محصّل کنید. وقتی محصّل کنید تبدیل به نوع می شود در اینصورت لازم می آید این جسمی که معلولِ نوع گرفته شده بود علتِ نوع شود و این، به بیانی که گفته می شود باطل است. پس معنای جنسی را با معنای مادی نباید خَلط کرد جنس همچنان که جنس است باید جنس گذاشته شود و نباید تبدیل به ماده شود اگر تبدیل به ماده شد باید لحاظ جنسی در مورد آن نباشد. اگر لحاظ جنسی درباره آن باشد و آن را محصّل کند به منزله ماده قرار می دهد و چیزی را که مسببِ از نوع بود سبب نوع قرار می دهد و باعث می شود که نوع موجود نشود مگر بعد از وجود آنچه که جنس است یعنی اول باید گفت جنس حاصل شود بعدا نوع حاصل شود در حالی که قاعده بر عکس است زیرا ابتدا باید نوع حاصل شود تا در ضمن نوع، جنس حاصل شود همانطور که ابتدا باید فرد حاصل شود تا در ضمن فرد، نوع حاصل شود. پس اگر جسمی را که معنای جنس دارد محصَّل فرض کنید مشکل پیدا می شود لذا باید جنس را به معنای خودش بگذارید و اگر جنس به معنای خودش بود نوع، محصّلِ آن می شود. یعنی جسم را به همان معنای جنسی قرار بدهید تا حیوانیت، محصّل آن و سبب آن شود که مقدّم بر آن شود و اگر مقدم شد جا دارد که حد وسط قرار بگیرد و موخر را که جسمیت است ثابت کند.

ص: ۳۹۵

خلاصه: مستشکل خلط کرد بین جسمِ جنسی که مورد بحث ما است و جسمِ مادی که مورد بحث نیست و حکمی را که برای جسم مادی است به جسم جنسی می دهد. جسم مادی باید مقدم بر حیوان باشد ولی بحث ما در جسم مادی نیست بحث در جسم جنسی است که باید موخر از حیوان باشد و به توسط حیوان برای انسان ثابت شود.

توضیح عبارت

«و لو کان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه لکان سبب وجود النوعیه»

ضمیر «لکان» به «جسمیت» بر می گردد ولی بهتر این است که به «وجود محصّل» برگردد چون وجود، سبب وجود می شود. مسبّب را وجود نوعیت گرفته پس سبب هم باید وجود جسمیتِ محصّل باشد لذا ضمیر «لکان» به خود جسمیت بر نمی گردد بلکه به وجود جسمیت محصّل بر می گردد.

جسمیتی که به معنای جنس می باشد و مردد است اگر محصّل شود قبل از وجود نوعیت، «ما گفتیم جنس در ضمن نوع حاصل می شود اگر برای آن وجود محصّل و مستقلی قبل از نوع قرار دادید و گفتید این جسم جنسی قبل از حیوان موجود است «البته جسم مادی قبل از حیوان است» لازم می آید جسم جنس در عین اینکه جنس است قبل از نوع موجود باشد و سبب نوع شود.

ترجمه: اگر برای جسمیتی که به معنای جنس است وجود محصّل قبل از وجود نوعیت باشد همین وجود محصّل سبب برای وجود نوعیت می شود.

ص: ۳۹۶

نکته: مصنف بیان می کند که اگر برای جسمیت، وجود محصّل قبل از نوعیت قرار بدهید دو اشکال خواهد داشت که یک اشکال را با عبارت «لکان سبب وجود النوعیه» بیان می کند و اشکال دیگر را با عبارت «لکان اذ یوجد ذلک» بیان می کند.

«مثل الجسم الذی بمعنی الماده _ و ان کانت قبلیته لا بالزمان _ »

مثل همان جسمی که به معنای ماده بود که سبب برای حیوانیت و قبل از وجود حیوانیت بود. در ما نحن فیه هم لازم می آید جسمیتی که جنس است نه ماده، حکم ماده را پیدا کند یعنی سبب برای وجود نوعیت «حیوانیت» شود و مقدم بر حیوانیت شود اگر چه قبلیت و تقدمش لا بالزمان باشد.

«و ان کانت»: لازم می آید جسمیت، سبب برای وجود نوعیت باشد و تقدم و قبلیت برای وجود نوعیت داشته باشد. مصنف تعبیر به «سبب» کرد ولی استاد تعبیر به «تقدم» می کند چون هر سببی، تقدم دارد لذا به جای عبارت «لازم می آید جسمیت، سبب برای وجود نوعیت باشد» تعبیر به این می کند «لازم می آید جسمیت، تقدم و قبلیت بر نوعیت داشته باشد ولو قبلیتِ آن قبلیتِ بالزمان نیست بلکه قبلیت طبعی است. چون قبلا بیان شد که هر جزئی بر کل تقدم طبعی دارد نه تقدم زمانی.

ولو قبلیت جسم جنسی که محصّل و علت دیده شد قبلیت بالزمان نیست ولی قبلیت طبعی است. در این صورت لازم می آید جسمیت، قبل از حیوانیت حاصل باشد در حالی که این صحیح نیست زیرا تا حیوانی وجود نداشته باشد جسم حیوانی نیست. هیچ وقت جنس، قبل از نوع نیست همانطور که نوع قبل از فرد نیست. خداوند _ تبارک _ فرد را ایجاد می کند نوع در ضمن آن فرد است نوع ایجاد می شود و جنس در ضمن آن نوع است هیچ وقت جنس قبل از نوع نیست اما الان لازم آمد که جنس قبل از نوع باشد وا ین غلط است لذا نباید برای جسمیت وجود محصّل قائل شد باید وجودی به تبع وجود نوع قائل شد پس اجناس، مسبّب از انواع می شوند و انواع سبب می شوند. اگر اینگونه است پس حیوان هم که نوع برای جسم است سبب جسم می شود لذا باید قبل از جسم باشد پس اگر حد وسط قرار داده شد و قبل از جسم آورده شد و به توسط آن، جسمیت ثابت شود اشتباه نیست.

ص: ۳۹۷

«و لکان اذ یوجد ذلک یوجد شیئا لیس هو النوع بل علة للنوع یوجد بوجوده النوع»

این عبارت عطف بر «لکان» است و اشکال دوم را بیان می کند.

«یوجد بوجوده النوع» تفصیل «علة للنوع» است.

اگر جسم جنسی دارای وجود محصّل باشد لازم می آید جنس، حاصل شود و نوع، موجود نباشد یعنی چیزی حاصل شد که نوع نیست در حالی که آنچه حاصل می شود باید فرد و نوع باشد. یعنی چیزی حاصل شود که علت نوع است و نوع باید بعد از آن بیاید. در حالی که باید ابتدا نوع بیاید بعداً جنس بیاید.

اگر جسمیت که جنس است دارای وجود محصّل باشد قبل از حیوانیت «مثلاً نوع» می آید. آنچه که قبل از حیوانیت آمده جسمیت است که نوع نیست مشکلی که پیش می آید این است که آنچه حاصل می شود باید نوع باشد و جنس در ضمن آن نوع باشد. در حالیکه آنچه حاصل شده جنس است و نوع نیست بلکه سبب نوع است و این محال است آنچه در جهان حاصل می شود نوع است یا جنسِ متحصَّل است که باز هم نوع است یعنی جسمی است که حیوانی باشد که جسمِ حیوانی نوع است یا جسمی باید باشد که نباتی است که یک نوع دیگر است یا جسمی باید باشد که جمادی است که نوع دیگر است.

پس ابتدا باید نوع بیاید تا جسمی که جنس است در ضمن آن حاصل شود. شما الان با این بیان جنس را حاصل می کنید و سببِ نوع قرار می دهید نه اینکه جنسی در ضمن نوع باشد بلکه جنسی، سازنده نوع خواهد بود که این غلط است.

ص: ۳۹۸

ترجمه: لازم می آید هنگامی که آن «یعنی جسمیتی که جنس است و وجود محصّل دارد» یافت می شود شیئی «مثل جسمیتی» حاصل شده باشد که نوع نباشد «پس اگر جسمیتی که جنسی است وجود محصّل پیدا کند یعنی در ضمن نوع حاصل نشود بلکه مستقلا حاصل شود در چنین حالتی» شیئی یافت شده که نوع نیست بلکه علت نوع است یعنی چیزی است که با وجودش نوع حاصل می شود «چون علت، چیزی است که با وجودش معلول حاصل می شود. پس اگر جنس یافت شود با وجودش نوع حاصل می شود چون جنس، علت برای نوع می شود و هر علتی اینچنین است که با وجودش معلول حاصل می شود پس جنس چیزی است که با وجودش نوع حاصل می شود.

«فلا یکون النوع هوهو»

لازمه اش این است که نوع، خود همین جنس نباشد بلکه معلول جنس باشد.

و علت بر معلول حمل نمی شود پس جنس باید بر نوع حمل نشود در حالی که جنس بر نوع حمل می شود پس معلوم می شود که این جنس، علت نوع نیست بلکه حاصل در ضمن نوع است و بلکه خود نوع است «چون جنس وقتی محصّل می شود خود نوع است مثلا حیوان وقتی محصّل شود انسان می شود.

ترجمه: نوع همان جنس نخواهد بود بلکه معلول جنس خواهد بود.

«و هذا محال»

این محال است که نوع، جنسِ محصّل نباشد. و اینکه یکی علت دیگری باشد محال است چون اگر علت و معلول بودند بر یکدیگر حمل نمی شدند در حالی که حمل می شوند پس معلوم می شود علت و معلول نیستند.

ص: ۳۹۹

«بل وجود تلک الجسمیه فی النوع هو وجود النوع لا غیر»

وجود جسمیت، مستقل از نوع نیست تا علت نوع شود بلکه وجود جسمیت در نوع، وجود نوع است نه اینکه وجود جسمیت، علت نوع باشد.

«لا غیر» یعنی اینچنین نیست که جسمیت به طور مستقل حاصل شود و نوع به دنبال او بیاید.

ترجمه: اگر جسمیت در نوع حاصل شد نوع حاصل می شود نه غیر.

«بل هو فی الوجود هو نوعه»

مصنف ترقی می کند و می گوید: نه جسم با وجود نوع حاصل شود و در ضمن نوع باشد بلکه جنس در وجود، نوعِ خودش است یعنی همان نوع است نه اینکه در ضمن نوع بوجود بیاید. وقتی نوع موجود می شود جنس هم هست.

دقت شود که مصنف می خواهد بین جنس و نوع، اتحاد برقرار کند که با علت و معلول فاصله دارد. می گوید جسم اگر جنس گرفته شود وجود محصّل به آن داده نشود زیرا وجود محصّلش همان وجود نوع است اگر وجود محصّل به آن داده شود این محذورات لازم می آید. اگر به اینصورت است جسم که جنس است نمی تواند علت نوع «یعنی حیوان» باشد. بلکه در ضمن حیوان حاصل است بلکه بالاتر، خود حیوان است. در اینصورت جسمِ جنسی باید موخر از نوع باشد و نوع مقدم بر جنس باشد. اگر نوع مقدم است می تواند حد وسط قرار داده شود و جنس را که جسم است افاده کند. پس اینکه حیوان، مقدم بر جسم شد و به توسط حیوان، جسمیت برای انسان ثابت شد کار صحیحی است.

ص: ۴۰۰

سوال: چه فرقی بین «لکان سبب وجود النوعیه... قبلیته لا بالزمان» و بین «لکان اذ یوجد ذلک...» است.

جواب: این دو خیلی به هم نزدیک هستند ولی با هم فرق دارند. جمله اولی جنس را سبب نوع قرار می داد و جمله دومی، وجود جنس را مستقل می کند و قبل از وجود نوع قرار می دهد و اینکه جنس در ضمن نوع حاصل شود را منکر می شود و وقتی وجود جنس قبل از وجود نوعِ شود سبب می شود. و لذا فرق بین این دو جمله خیلی کم است.

مراد از «وجود» چیست؟ مراد خارجِ مطلق است یعنی مراد عالم وجود است که شامل وجود ذهنی هم می شود چون بحث ما در وجود ذهنی است یعنی جنس می خواهد در ذهن وجود بگیرد وقتی تعبیر به «فی الوجود» می شود مراد وجود خارجی مطلق است که شامل ذهن هم می شود.

تا اینجا جواب از اشکال اول داده شد ولی در عین حال مصنف با عبارت «فلنرتب الان نوعا» جواب را تکمیل می کند. در اینجا بیان می کند که اگر اجناسِ مرتبه ای داشتیم. نوع و جنس قریب و جنس بعید و ابعد و عالی داشتیم کدام یک از این اجناس برای نوعِ زودتر ثابت می شوند؟ آیا اسفل زودتر ثابت می شود یا اعلی زودتر ثابت می شود. آیا برای انسان ابتدا جوهریت ثابت می شود و بعداً جسمیت و بعداً حیوانیت ثابت می شود یا ابتدا حیوانیت ثابت می شود و بعداً جسمیت و بعداً جوهریت ثابت می شود. ترتیب اثبات اجناس برای یک نوع چگونه است؟ مصنف می فرماید ابتدا باید اجناس سافله را اثبات کرد یعنی ابتدا حیوانیت ثابت می شود و بعداً حیوانیت ثابت می شود. و ابتدا جسمیت ثابت می شود و بعداً جوهریت ثابت می شود. و وقتی این مطلب بیان شود به راحتی نتیجه گرفته می شود که باید ابتدا حیوان برای انسان آورده شود و به توسط حیوان، جسم برای انسان آورده شود یعنی این مطلبی که در جواب از سوال گفته شد را با عبارت «فلنرتب الان» تاکید می کند. لذا مطالب بعدی، دنباله و تکمیل جواب است.

ص: ۴۰۱

نکته مربوط به جلسه قبل: قبل از ورود در «فلنرتب الان نوعا» مطلبی مربوط به جلسه قبل بیان می شود در صفحه ۱۰۲ سطر اول عبارت «فیکون معنی الحیوانیه جزءاً ما من وجود ذلک الجسم» بود که تعبیر به «جزءاً مّا» کرد. در ادامه می فرماید «اذ حصل حال الجسم بعکس حال الجسم الذی بمعنی الماده فانه جزء من وجود الحیوان» که تعبیر به «جزء» می کند. یعنی از جسم تعبیر به جزء وجود حیوان می کند اما از معنای حیوانیت تعبیر به «جزءا مّا من وجود ذلک الجسم» می کند. چه تفاوتی بین این دو است که در ابتدا تعبیر به «جزءا مّا» می کند و در دومی تعبیر به «جزء» می کند و کلمه «ما» را نمی آورد؟

جسم به معنای ماده جزء حیوان است یعنی وقتی حیوان تعریف شود گفته می شود «جسمٌ نام متحرک بالاراده حساس» که در تعریف حیوان، کلمه «جسم» آورده می شود. در خارج هم جسم جزء حیوان است و نفس حیوان جزء دیگر آن است. چه در خارج و چه در ذهن حساب کنید جسم جزء حیوان است. در خارج، جزء خارجی است و در ذهن، جزء حدّ و تعریف است علی ای حال، جزء است و نیاز نیست تعبیر به «جزءا مّا» کرد باید از آن تعبیر به «جزء» کرد چون واقعاً جزء است لذا در جسمی که به معنای ماده است می گوید «فانه جزء من وجود الحیوان» و تعبیر به «جزءا مّا» نمی کند.

ص: ۴۰۲

اما حیوانیت نسبت به جسم چگونه است؟ جسم بمنزله جنس قرار داده شده و حیوانیت جزء جسم جنسی شده اما آیا واقعا جزء است یا نوع است؟ حیوانیت نوعی برای جسمیت است اگر جسمیت را جنس قرار دهید حیوانیت یک نوع آن می شود. جمادیت نوع دیگر می شود نباتیت نوع دیگرش است این سه نوع، آن جنس را می سازند. آیا نوع، جزء جنس است یا مصداق جنس است و جزئی برای جنس می شود؟ یعنی جنس، کلی است که بر نوع صدق می کند و نوع، مصداق و جزئی می شود. پس اگر از نوع نسبت به جنس بخواهید تعبیر به جزء کنید باید تعبیر به «جزءا مّا» کند یعنی یک نوع جزء است یعنی با اعتبار جزء است و واقعا جزء نیست زیرا نوع هیچ وقت جزء جنس نیست نه در تعریف و نه در خارج. پس بمنزله جزء است. جسمی که سازنده حیوان است«یعنی با صورت ترکیب می شود و حیوان را در خارج می سازد و با فصل ترکیب می شود و حیوان را در ذهن ترسیم می کند» واقعاً جزء حیوان است. اما حیوانیت که جسمیت را مقید می کند جسم حیوان می شود و جزء جسم نیست بلکه بمنزله جزء است.

فررسی فرض سوم دردلیل اتحاد عاقل ومعقول ۹۲/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فررسی فرض سوم دردلیل اتحاد عاقل ومعقول

بحث در اتحاد عاقل ومعقول داشتیم، سه فرض مطرح شد؛ یکی اینکه عقل بالفعل عبارت باشد از عقل بالقوه که صورت عقلیه را گرفته است ودوم اینکه عقل بالفعل صورت معقوله باشد وسوم آنکه عقل بالفعل مجموع صورت معقوله وعقل بالفعل باشد.

ص: ۴۰۳

بررسی فرض سوم : چنانچه عقل بالفعل مجموع صورت معقوله وعقل بالقوه باشد :

الف) یا ذات خود را تعقل می کند ومطلوب ثابت است،

ب) ویا غیرذات خود را تعقل می کند، وغیرذات درنگاه اولی دوصورت دارد :

۱. غیرذات که جزء ذات است،

۲. غیرذات که بیگانه از ذات است

اگر عقل بالفعل،که در این فرض مجموع عقل بالقوه وصورت معقوله است، غیرذاتش را که جزء ذات است تعقل کند سه صورت دارد :

a. جزء ذات که مثل ماده است تعقل می کند،

b. جزء ذات که مثل صورت است تعقل کند،

c. جزء ذات که مثل ماده ومثل صورت است بدون التیام، تعقل کند.

هریک از این اقسام ممکن است به یکی از سه حالت تعقل شود :

۱. هریک از حالت های فوق ممکن است با جزء که مثل ماده است تعقل شود،

۲. هریک از اقسام فوق ممکن است با جزء که مثل صورت است تعقل شود،

۳. هریک از اقسام فوق ممکن است با مجموع جزء مثل ماده وجزء مثل صورت بدون التیام تعقل شود.

اگر عقل بالفعل غیرذات راکه جزء ذات است تعقل کند، درمجموع نه حالت دارد، که ازضرب سه صورت b ،aوc درسه حالت ۱، ۲و ۳ بوجود می آید.

a/۱. اگر مجموع با جزء کالماده است جزء را که کالماده است تعقل کند؛ یعنی جزء کالماده هم معقول باشد وهم عاقل، در این صورت درحقیقت مجموع تعقل نمی کند، بعبارت دیگر صورت معقوله تعقل نمی کند بلکه فقط جزء که کالماده است تعقل می کند، درحالیکه فرض این است که مجموع عاقل است. پس این صورت خلاف فرض است.

ص: ۴۰۴

a/۲. اگر مجموع با جزء که کالصورت است جزء را که کالماده است تعقل کند. درعلم حصولی قاعده این است که عاقل صورت معقوله را قبول می کند وعاقل بالفعل می شود، طبق این قاعده صورت معقوله که در این فرض عاقل است باید صورت جزء را که کالماده است تعقل کند وبا این تعقل بالفعل شود. لازمه ای این فرض این است که جزء کالصورت قابل باشد وصورت جزء کالماده در آن منطبع شود؛ بعبارت دیگر لازمه ی این فرض این است که جزء کالصورت که بالفعل است بالقوه باشد وتوسط جزء کالماده که شانش قبول است بالفعل شود. واین باقاعده مذکور سازگاری ندارد.

a/۳. اگر مجموع بواسطه دوجزء یعنی جزء کالماده وجزء کالصورت، جزء کالماده را تعقل کند، یکبار صورت معقوله جزء کالماده درجزء کالماده منطبع می شود وباردیگر صورت جزء کالماده درجزء کالصورت منطبع می شود. ودرنتیجه جزء کالماده دریک بارمعقول شدن دوصورت معقوله خواهد داشت، که باطل است؛ چرا که هرشی مدرَک دریکبار معقول شدن یک صورت بشترندارد.

b/۱. اگر مجموع بواسطه جزء کالماده است جزء کالصورت را درک کند، در این صورت سوال پیش می آید که آیا جزء کالماده بدون واسطه جزء کالصورت را درک می کند ویا بدون واسطه جزء کالصورت را تعقل می کند

b/۲. اگر مجموع با جزء کالصورت است جزء کالصورت را تعقل کند در این صورت جزء کالماده نقش درتعقل ندارد، درحالیکه فرض این است که مجموع عاقل است.

b/۳. اگر مجموع با دوجزء یعنی جزء کالماده وجزء کالصورت، جزء کالصورت را تعقل کند، لازم می آید که یک شیء دوتا صورت معقوله داشته باشد، درحالیکه یک شی دریک بار مدرَک شدن نمی تواند دوتاصورت معقوله داشته باشد.

ص: ۴۰۵

C/۱. اگر جزئین معقول باشد وعاقل جزئین باشد با جزء کالماده است، لازم می آید که اولا یک شـیء دریک بار درک شدن دوتـا صورت معقوله داشـته باشـد وثانیـا جزء کـالصورت نقش در تعقل نخواهـد داشت، درحالیکه فرض این است که مجموع عقل بالفعل است.

C/۲. چنانچه جزئین معقول باشـد وعاقل جزئین باشـد بواسـطه جزء کالصورت است، لازم می آیـد که اولا یک شـیء دریکبار درک شدن دوتا صورت معقوله داشته باشد وثانیا جزء کالماده است نقش درتعقل ندارد، وحال آنکه فرض شده است مجموع عقل بالفعل باشد یعنی تعقل داشته باشد.

C/۳. اگر دوجزء معقول باشـد وعاقـل هم مجموع باشـد بـا دوجزء؛ یعنی جزء کالماده وجزء کالصورت صورت معقوله ی شان هم درجزء کالماده بیاید وهم درجزء کالصورت، دراین صورت لازم می آید که یک شیء دریکبار درک شدن چهار صورت معقوله داشته باشد، درحالیکه هرشیء دریکبار درک شدن یک صورت معقوله دارد.

متن: و انت اذا تعقبت (تبینت ن م) هـذه الاقسـام بـان لـک الخطأ فی جمیعهـا، فانّه (مجموع) ان کان یعقل (مجموع) الجزء الّذی کالماده و بالجزء الّذی کالماده فالجزء الّذی کالماده عاقله لذاتها و معقوله لذاتها و لا منفعه للجزء الّذی کالصوره فی هذا الباب (درباب تعقل) هاهنا (در این فرض که ماده هم عاقل وهم معقول است).

و ان کان (مجموع) یعقل (مجموع) الجزء الّـذی کالماده بالجزء الّذی کالصوره فالجزء الّذی کالصوره هو المبدأ الّذی بالقوه و الجزء الّذی کالصوره (کالماده ظ) هو المبدأ الّذی بالفعل و هذا عکس الواجب.

ص: ۴۰۶

و ان کان (مجموع) یعقل الجزء الّذی کالماده بالجزءین جمیعا (یعنی هردوجزء درک کند وصورت معقوله بگیرد)، فصوره (یعنی صورت معقوله) الجزء الّذی کالماده حالّه فی الجزء الّذی کالماده و فی الجزء الّذی کالصوره فهی (صورت معقوله جزکالماده) اکثر من ذاتها (یعنی جزء کالماده در این فرض دوصورت معقوله دارد) هذا خلف (چون درتعقل هرشی یک صورت معقوله دارد).

و اعتبر مثل هذا (سه فرض که درجزء کالماده است) فی جانب الجزء الّذی کالصوره.

و کذلک ان وضع انّه یعقل (مجموع) کل جزء بکل جزء (یعنی مجموع معقول باشد وعاقل یا جزء مادی باشد ویا جزء صوری).

(تفریع برکل دلیل:) فقد بطل اذن الاقسام الثلاثه (که عقل بالفعل عقل بالقوه باشد بشرط گرفتن صورت معقوله یا عقل بالفعل صورت معقوله باشد ویا مجموع عقل بالقوه وصورت معقوله عقل بالفعل باشد)، و صح انّ الصوره العقلیه لیست نسبتها الی العقل بالقوّه نسبه الصوره الطبیعیه الی الهیولی (تاترکیب اتحادی باشد، نه اتحاد)، بل هی (صورت معقوله) اذا حلّت العقل بالقوّه اتحد ذاتهما شیئا واحدا، فلم یکن قابل و مقبول متمیزی الذات فیکون حینئذ (که اتحاد حاصل شد) العقل بالفعل بالحقیقه هی الصوره المجرده المعقوله انتهی

جواب از دلیل اتحاد عاقل ومعقول درکتاب مبدا ومعاد ۹۲/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جواب از دلیل اتحاد عاقل ومعقول درکتاب مبدا ومعاد

ابن سینا برای اثبات اتحاد عاقل ومعقول سه فرض را مطرح کرد وبرای هریک از فرض ها شقوقی را مطرح نمود، لاهیجی درجواب ابتداءً فرض دوم را جواب می گوید بعد فرض سوم را باطل می کند ودر آخر فرض سوم را کامل می کند بنحوی که اتحاد عاقل ومعقول باطل باشد.

ص: ۴۰۷

فرض های سه گانهء استدلال :

الف) عاقل بالفعل خود همین صورت معقوله باشد،

ب) عاقل بالفعل عقل بالقوه باشد بشرط گرفتن صورت معقوله،

ج) عاقل بالفعل مجموع عقل بالقوه وصورت معقوله باشد.

شیخ برای باطل نمودن فرض دوم شقوقی را مطرح کرد به این صورت ذیل :

a. عقل بالقوه بدون گرفتن صورت معقوله عقل بالفعل می شود

b. عقل بالقوه با گرفتن صورت معقوله عقل بالفعل می شود، که درنگاه اولی دوفرض دارد :

b/۱. عقل بالقوه برای گرفتن صورت معقوله نیاز به صورت معقولهء دیگر دارد.

b/۲. عقل بالقوه برای گرفتن صورت معقوله نیاز به صورت معقولهء دیگر ندارد، وبه یکی از دوصورت ذیل است :

b/۲_۱. تعقل عقل بالقوه به این باشد که صورت معقوله برایش وجود داشته باشد، مطلقا.

b/۲_۲. تعقل عقل بالقوه به این باشدکه صورت معقوله عندالعاقل وجود داشته باشد.

ابن سینا بابیان که داشت تمام این فرض های شش گانه را باطل می داند.

جواب : فرض اخیر باطل نیست، چرا که در این فرض عاقل طبق فرض عاقل بالقوه یا « ان یعقل » است، چنانکه گذشت وعاقل بالقوه یا « ان یعقل » عبارت است از موجودی که اولاـ مجرد است وثانیا قائم به نفس، وبرای چنین موجودی هرگاه صورت معقوله حاضر شود تعقل می کند وعاقل بالفعل می شود. پس « ان یعقل » یا عاقل بالقوه هم با سنگ وچوب فرق می کند که مجرد نیست وهم تفاوت دارد با صورت عقلیه که مجرد است ولی قائم به ذات نیست. به همین جهت است که « ان یعقل » یا عاقل بالقوه صورت معقوله را درک می کند ولی سنگ وچوب صورت حاله را درک نمی کند وصورت معقوله صورت معقوله ی دیگر را درک نمی کند.

ص: ۴۰۸

ابن سینا هرچند این فرض را تحلیل نکرد، ولی بیانش بگونه ای بود که « ان یعقل » یا عاقل بالقوه که توانایی تعقل دارد گویی توانایی تعقلش را از حضور صورت می گیرد یعنی چون صورت برایش وجود دارد توانایی تعقل دارد ولذا گفت « فیکون کانّه قال لانها موجوده لشی ء من شانه ان توجد له » به این معنا که اگر وجود صورت برای چیزی بمعنای عاقل بالقوه بودن آن چیز شود، باید سنگ وچوب هم عاقل باشد چرا که ذات صورت برای شان حاضر است. با این بیان درحقیقت این فرض را برگرداند به فرض قبل.

لاهیجی : عاقل بالقوه یا « ان یعقل » توانایی تعقلش را از حضورصورت نمی گیرد، بلکه ذاتش بگونهء است که توانایی تعقل دارد؛ چرا که عاقل بالقوه موجودی است که اولا مجرد باشد وثانیا قائم به ذات باشد. پس این فرض به فرض قبل بر نمی گردد که حضور صورت است مطلقا، بلکه این فرض حضور صورت است عند العاقل، وهرگاه صورت معقوله برای عاقل بالقوه وجود داشته باشد می شود عاقل بالفعل، بعبارت دیگر هرگاه صورت معقوله وجود داشته باشد برای شیء که من شان ان توجد له، آن شی تعقل می کند وعاقل بالفعل می شود.

قول حق : حق این است که عقل منفعل یا عاقل بالقوه صورت عقلیه را می گیرد وبا گرفتن صورت عقلیه عاقل بالفعل می شود، بعبارت دیگر مرکب می شود از جزء کالماده است وجزء کالصورت است. پس آنچه که حق است ترکیب اتحادی عاقل با معقول است نه اتحاد عاقل ومعقول.

ص: ۴۰۹

بعبارت دیگر رابطهء عاقله وصورت معقوله رابطه ی ماده وصورت است که ترکیب اتحادی دارد، ذات ماده با ذات صورت فرق دارد ولی وجود شان یکی است، ذات عاقله هم باذات صورت معقوله تفاوت دارد ولی وجود شان واحد است.

ابن سینا درنمط هفتم بیان می کند که نفس مجرد است ودرفصل ششم همانجا می گوید که نفس بعد از مفارت باطل نمی شود وبلکه اصلا باطل نمی شود، چه بخاطر مفارقت وچه بعلت دیگر.

لاهیجی : مراد از نفس همان است اصل وسنخ است درکلام شیخ، که درمساله بقای نفس به آن اشاره شد.

متن : و الجواب عنه ان العقل بالقوّه انما یعقل الصوره المعقوله لا ـ بصوره اخری بل لکون ذاتها موجوده له لامطلقا بل لکونها موجوده لشی ء (عاقل بالقوه) من شانه ان توجد له.

و لیس کلّ شی ء هذا حکمه اعنی من شانه ان یوجد له الصوره المعقوله ای المجرده عن الغواشی المادیه بل لا بد من ان یکون شیئا خاصا هو العقل بالقوّه ای (۱) شیئا مجرّد الذات (۲) غیر قائم بالماده الجسمیّه. فقوله : « فیکون کانّه قال لانها موجوده لشی ء من شانه ان توجد له » قلنا معناه ما ذکرنا و لا فساد فیه.

و لکون الدعوی (ادعای اتحاد عاقل ومعقول) غیر معتقده للشیخ اجمل فی الاستدلال هذا الشق و (عطف تفسیر براجمل:) لم یفصِّل له علما منه (ازجانب شیخ) بان الجواب انّما هو باختیاره (این شق)، و هم (قائلین به اتحاد عاقل ومعقول) غافلون عن ذلک، بل الحقّ ان العقل بالفعل هو النفس الناطقه (صفت نفس ناطقه) الکامله بالفعل من حیث هی کامله بالفعل (یعنی نفس ناطقه که صورت معقوله را گرفته است، درمقابل کامل بالقوه که نفس ناطقه صورت معقوله را نگرفته است) مرکب الذات (۱) من شی ء کالماده و هو العقل بالقوه و المراد منه (عقل بالقوه) هاهنا هو النفس الناطقه الهیولانیه و هی (نفس ناطقه هیولانیه) المراد من الاصل و السنخ فی کلام الشیخ (اشارات، نمط هفت، فصل ششم) المنقول فی مسئله بقاء النفس، (۲) و من شی ء کالصوره هو الصوره المعقوله الحاله فیه (عقل بالقوه). و هذا (که مراد از سنخ واصل نفس ناطقه هیولانیه است) ما وعدناک هناک (مساله بقا نفس) فلیتدبّر.

ص: ۴۱۰

جواب از استدلال برعاقل ومعقول ۹۲/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جواب از استدلال برعاقل ومعقول

دلیل را که ابن سینا در کتاب مبدا ومعاد بر اتحاد عاقل ومعقول ارائه کرد بررسی می کردیم، فرض دوم را بررسی وباطل کردیم.

بررسی فرض سوم : فرض سوم این بود که عقل بالفعل عبارت باشد از مجموع عقل بالقوه وصورت معقوله. و تعقل عقل بالفعل چند صورت دارد:

الف) یا ذات خودش را تعقل می کند،

ب) ویا غیرذاتش راتعقل می کند، وغیرذات هم درنگاه اولی دوصورت دارد :

(۱) غیر ذات که جزء ذات است

(۲) غیر ذات که بیگانه از ذات است.

لاهیجی : عقل بالفعل دواعتبار یا دومعنا دارد :

۱. معنای اول : عقل بالفعل عبارت است عقل که جمیع صورمعقوله را داشته باشد.

۲. معنای دوم : عقل بالفعل عبارت است از عقل که صورت معقوله را درک نماید.

اگر مراد از عقل بالفعل معنای اول باشد در این صورت می توانیم بگوییم عقل بالفعل هم ذات خودش را درک می کند وهم غیرذات را که جزذات است تعقل می کند، بدون هیچ تالی فاسد.

بیان مطلب : عقل بالفعل که تمام صورت معقوله را کسب کرده است چیزی را از بیرون ذات تعقل نمی کند، بلکه جزء کالماده یا خودش را درک می کند ویا غیرخودش را که جزء کالصورت است، اگر خودش را تعقل کند این تعقل ذات است واگر جزء کالصورت را درک کند غیرخودش را درک نموده است که

اگر مراد از عقل بالفعل معنای دوم باشد، که عقل بالقوه یکی از صورت را کسب کند ونسبت به آن عقل بالفعل شود، عقل بالفعل که مجموع عقل بالقوه صورت معقوله است عیرخودش را که بیگانه است درک می کند، ووقتی که این صورت را گرفت نسبت به آن هم بالفعل می شود، آن وقت عقل بالفعل می شود مجموع عقل بالقوه ودوتا صورت که جزء ذات شده است.

ص: ۴۱۱

سوال: آیا صورت دوم که جزء ذات می شود به این معنا است که یک ماده دوتا صورت دارد؟

جواب : صورت دوم که می آید یک ماده دارای دوصورت نمی شود بلکه فعلیت عقل کامل تر می شود؛ چرا که عقل بالقوه با صورت اول حکم ماده را دارد برای صورت دوم، نه اینکه دوصورت درعرض هم بر ماده وارد شود، بعبارت دیگر عقل بالقوه وقت که صورت اولی را گرفت فقط نسبت به آن بالفعل می شود ونسبت به صور بعدی بالقوه است وبا گرفتن هریک از صورت فعلیت بشتری پیدا می کند.

ان قلت : صورت ذاتی است واگر عقل بالقوه با گرفتن صور کامل تر شود، چنانکه شما می گویید، باید ذات کامل ترشود واین تشکیک در ذات است.

قلت : صورت معقوله کالصورت است نسبت به عقل بالقوه که کالماده است، آنچه که اشکال دارد تشکیک درماده وصورت است که تشکیک درجوهر وذات است، وتشکیک درکالصورت وکالماده تشکیک در ذات وذاتیات نیست.

متن : و مما ذکرنا یعلم انّه یمکن فی الجواب (جواب از استدلال برعاقل ومعقول) اختیار الشی ء الثالث أیضا اعنی (تفسیر شق ثالث) کون العقل بالفعل هو مجموع العقل بالقوّه و الصّوره المعقوله الحاله فیه.

(a) فان اُعتبر (مجموع) (مفعلول دوم:) العقل بالفعل بالقیاس الی جمیع المعقولات نختار انّه (مجموع) لا یعقل غیرذاته شیئا خارجا عن ذاته لانّ ذاته (عقل بالفعل) حینئذ (که عقل بالفعل عبارت است از عقل که همه صور معقوله را دارد) مشتمله علی صور المعقولات جمیعا و العاقل منه (عقل بالفعل) هو الّذی کالماده اعنی النفس الهیولانیه و عقله (عاقل) لذاته نفس ذاته و عقله (عاقل) للمعقولات التی هی کالجزء الصوری بحصولها له کما عرفت.

ص: ۴۱۲

و بهذا الاعتبار (که عاقل مجموع است بواسطه جزء کالماده جزء کالصورت را) یمکن اختیار انّه یعقل غیر ذاته أیضا.

(b) فان اعتبر العقل بالفعل بالقیاس الی معقول معقول نختار انّه یعقل غیر ذاته بمعنی الشی ء الخارج عن ذاته أیضا (هم چنانکه غیرذات که جزء ذات است تعقل می کند) لکن بعد عقله ایاه یصیر جزء ذاته ـ اعنی الجزء الّذی کالصوره ـ لا بمعنی ان یتعدد له الجزء الصوری لیلزم ان له باعتبار کل معقول ذات اخری بل بمعنی ان یکمل الجزء الّذی کالصوره و یصیر (مجموع) باعتبار کل معقول اکمل مما کان قبله.

و لیس ذلك (تکامل پیدا کردن) تشکیکا فی الذاتی اذ لیس الجزء الصّوری هاهنا صوره حقیقه بل هو کالصوره.

مغایرت علم ومعلوم ۹۲/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مغایرت علم ومعلوم

لاهیجی بعد از اینکه استدلال شیخ را رد کرد، می گوید شاید مراد از اتحاد عاقل ومعقول همان باشد که ما در آخر رد کلام شیخ گفتیم، وآن اینکه عقل منفعل یا عقل بالقوه صورت را درك می کند وبالفعل می شود وباز صورت دیگری را درك می کند و نسبت به آن بالفعل می شود وهر بار که صورتی را ردك می کند کامل وکامل تر می شود. واین تشکیك درذاتیات نیست؛ چرا که صورت معقوله کالصورت است، صورت نیست که تشکیك در ذاتیات باشد، بلکه در عوارض کامل می شود. پس می توانیم بگوییم اتحاد عاقل ومعقول عبارت است از کامل شدن ناطقه است، نه اینکه نفس بشود همان صورت معقوله.

ص: ۴۱۳

توجیه دیگری هم در اتحاد عاقل ومعقول وجود دارد که در علم واجب نقل می کنیم.

وبالجمله ... : درفرض سوم شقوقی مطرح شد، برخی از این شقوق را باطل کردیم، باتوجه به آن توضیحات ودرنظر داشتن دومعنای عقل بالفعل شما می توانید سایر شقوق را باطل کنید.

وقتی به چیزی علم پیدا می کنیم، از آنجای که علم از مفاهیم ذات الاضافه است با تحلیل درظاهر علم مرتبط با سه چیز است: علم، عالم ومعلوم ؛ چرا که علم وصف عالم است واضافه به معلوم دارد. ولی جا دارد بررسی کنیم که آیا حقیقتا هم درعلم سه چیز داریم یاخیر، بعبارت دیگر روشن است که علم وصف عالم است وغیر هم اند، اما رابطهء عالم ومعلوم ورابطهء علم ومعلوم چگونه است؛ آیا عالم غیر از معلوم است ویا متحد با معلوم است وآیا علم با معلوم یکی است ویا علم غیر از معلوم است.

رابطهء عالم ومعلوم را بررسی کردیم. باتوجه به بحث های که گذشت اولا ـ در بارهء اتحاد ومغایرت عاقل ومعقول اختلاف است وثانیا حق این است که عاقل ومعقول مغایر اند. حال می پردازیم به بیان رابطهء علم ومعلوم.

سوال اول : آیا علم ومعلوم غیر هم اند و یا علم همان معلوم است؟

سوال دوم : آیـا بـا اختلاـف معلوم علم مختلف می شود ویـا مختلف نمی شود وبعبـارت دیگر آیـا بـا یک علم به دوتا صورت معلومه عالم می شویم ویا هرصورت معقوله علم جدا گانهء لازم دارد؟

پاسخ به سوال های فوق متوقف است بر یاد آوری چند مطلب :

ص: ۴۱۴

۱. معلوم دو اطلاق دارد یکی معلوم بالذات که همان صورت معقوله است ودیگری معلوم بالعرض که معلوم خارجی است، همان شی خارجی که به آن علم تعلق گرفته است. ومراد از معلوم در این جا معلوم بالذات است.

۲. چنانچه ثابت شود که علم عین معلوم است بدیهی است که با اختلاف معلوم علم هم مختلف می شود ونمی شود با یک علم چند صورت معلومه داشته باشیم.

جواب : باتوجه به تذکرات فوق علم غیر از معلوم بالعرض وعین معلوم بالذات است و نبابراین طبیعی است که با یک علم ممکن نیست به چند صورت معقوله علم داشته باشیم؛ چرا که اولاـ علم عبارت است از حصول صورت معلوم در ذهن، ویا انطباع صورت معلوم در ذهن ویا حصول مثال معلوم درمحل قابل. باتوجه این تعریف علم همان صورت معلوم است ولذا نمی شود با یک علم چند صورت معقوله داشته باشیم. وثانیا دربحث وجود ذهنی گفتیم که ماهیت شی خارجی درذهن می آید واین ماهیت که عین ماهیت شی خارجی است، علم ما به آن شی است. وچون هرشی یک ماهیت دارد وهمان ماهیت در ذهن می آید وعلم ما است. پس با یک علم نمی توانیم چند معلوم داشته باشیم.

تذکر : از تعریف علم بدست می آید که علم همان معلوم بالذات است وبا یک علم نمی شود چند معلوم بالذات داشته باشیم واز تعریف وجود ذهنی علاوه بر این همانی علم ومعلوم بالذات ثابت می شود که با یک علم نمی توانیم چند تا معلوم بالعرض داشته باشیم چرا که علم همان معلوم بالذات است ومعلوم بالذا با معلوم بالعرض کاملا مطابقت دارد، هرچند بلحاض وجود تغایر دارد روشن است که یک شی نمی تواند عین امورد متعدد باشد ویا تطابق کامل داشته باشد.

متن : و لا یبعد ان یکون هذا (بل بمعنی أن یکمل الجزء الذی کالصوره ...) هو المراد من القول بالاتحاد و له (قول به اتحاد) محمل اخر أیضا لیس هاهنا موضع ذکره و لعلی سآتی به (محمل اخر) عند الکلام فی مسئله علم الواجب إن شاء اللّه العزیز.

وبالجمله یمکن التفصی عن جمیع الشقوق (نه شق) التی ذکرها الشیخ فی هذا الشق الاخیر بمثل ما ذکرناه فلا نطول بتفصیله (تفصی).

و یختلف ای العلم باختلاف المعقول (۱) لما مرّ (ص۱۷۳) آنفا من ان العلم بحصول المثال فی المحل القابل (۲) و فی مبحث الوجود الذهنی من ان الحاصل فی الذّهن یجب ان یکون حقایق الاشیاء و ماهیاتها و لا شک انّ حقایق الاشیاء المختلفه مختلفه

تعددعلم با تعدد معلوم ۹۲/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تعددعلم با تعدد معلوم

بحث در این داشتیم که آیا علم واحد به دومعلو تعلق می گیرد که با یک علم دومعلوم را درک کنیم ویا اینکه با یک علم دومعلوم را نمی توانیم درک کنیم، بلکه باید به هرمعلوم علم واحد تعلق گیرد. البته درمحسوس شاید بشود دومحسوس را کنار هم قرار دهیم و به هردونگاه کنیم ولی این نگاه اجمالی است اگر به تفصیل نگاه درمحسوس هم نمی شود بایک نگاه به دومحسوس را ببنیم.

گفتیم چنانچه معلوم متعدد شود علم هم متعدد می شود، این درصورتی است که علم انطباع صورت باشد. اما نظرفخررازی که علم اضافه است، اگر علم عبارت از خود اضافه وتعلق باشد دراین صورت هم با تعدد معلوم علم متعدد می شود؛ چرا که اضافه مرتبط به دوطرف است وبا عوض شدن یک ازطرفین اضافه هم عوض می شود. واگر علم عبارت از صفت ذات اضافه باشد می شود صفت واحد متعلق متعدد داشه باشد.

ص: ۴۱۶

سوای ازفخررازی سایر متکلمین مثل فلاسفه معتقد اند که علم عبارت است از انطباع صورت معلوم در ذهن ولی درعین حال جایز می دانند که معلوم متعدد باشد وعلم واحد، واین مدعا را به گونه های مختلف تصویر کرده اند که قابل پذیرش نیست.

بعض متکلمین : علم یابدیهی است ویا کسبی، بعبارت دیگر بدست آوردن معلوم یا متوقف برفکر است ویا متوقف برفکر نیست، اگر علم متوقف برفکر نباشد می شود با یک علم چند معلوم را بدست آوریم ولی چنانچه علم متوقف برفکر باشد نمی شود با یک علم چند معلوم را درک کنیم.

جواب : فکر مثل علم است اگر علم بدیهی بتواند به دومعلوم تعلق گیرد فکر هم می تواند به دومعلوم تعلق گیرد، شما چگونه مفروغ عنه می گرید که فکر نمی تواند به دومعلوم تعلق بگیرد.

برخی متکلمین : علم قـدیم که علم حق تعـالی است می توانـد به معلوم متعـدد تعلق گیرد ولی علم مخلوقـات که حادث اسـت نمی تواند به معلوم متعدد تعلق گیرد. چرا که علم حادث بتواند به دومعلوم تعلق گیرد به معلومات متعدد وبلکه به معلومات بی نهایت هم می تواند تعلق گیرد، درحالیکه مخلوقات نمی تواند معلومات بی نهایت داشته باشند.

ان قلت : چه اشکال دارد که علم حادث به چند معلوم تعلق گیرد ولی به معلومات بی نهایت تعلق نگیرد.

قلت : تعلق علم به چند معلوم اولی از تعلق علم به معلومات بی نهایت است.

جواب : تعلق علم حـادث به دومعلوم اولی از تعلق معلوم به سه معلوم است وتعلق به سه معلوم اولی از تعلق علم به چهـار معلوم است وهکـذا. پس می شود علم حادث به چند معلوم محدود تعلق گیرد ولی به بی نهایت تعلق نگیرد. علاوه بر این جایز اسـت که علم حادث یا علم مخلوقات به معلومات بی نهایت تعلق گیرد، هرچند درواقع تعلق نگرفته باشد.

ص: ۴۱۷

برخی متکلمین : معلوم دوقسم است بعضـی معلوم هـا بگونه ی است که انفکاک از هم ندارنـد، مثلا متضایفان همان گونه که درخارج از هم جـدا نمی شوند درذهن هم منفک از هم نیسـتند. وبعض از معلومات بگونه ی است که از هم منفک می شوند چنـانکه غیرمتضایفـان ایـن گـونه انـد؛ مثـل علـم به درخت وعلم به کتـاب، که علم به درخت غیر از علم به کتـاب است. واگر بگوییم بایک علم به درخت وکتاب عالم می شویم لازم می آیـد که شـی از خودش منفک شود؛ چرا که علم عبارت است از انطباع صورت شـی درذهن، بعبارت دیگر علم عین معلوم است واگر علم به کتاب علم به درخت هم باشـد باید انطباع صورت کتـاب انطبـاع صـورت درخت باشـد واین بمعنـای این است که صـورت منطبعه ی کتـاب صـورت منطبعهء درخت باشـد یعنی صورت منطبعهء کتاب صورت منطبعهء کتاب نباشد از خودش منفک شود وبشود صورت منطبعهء درخت باشد.

بیـان دوم : اگر جـایز باشـد که بایـک علم هم کتـاب وهم درخت را درک کنیم چون انفکاک علم به درخت از علم به کتاب جـایز است بایـد علم واحـد به کتـاب ودرخت را هم منفـک از هم نمـاییم، درحالیکه اگر چنین کنیم انفکاک شـی از خودش است؛ یعنی هم علم به کتاب ودرخت باشد هم علم به کتاب ودرخت نباشد بلکه علم به کتاب باشد یا علم به درخت باشد.

جواب : وقتی که به علم واحـد دوشـی را درک می کنیم انفکـاک جـایز نیست ولی زمانیکه به دوعلم دوشـی منفک از هم را درک می کنیم انفکـاک جـایز است. پس هرچنـد وقتی که به یـک علم به دوشـی عالم هستیم انفکاک جایز نیست ولی چون زمانیکه به دوعلم به دوشی عالم هستیم انفکاک جایز است، می توانیم بگوییم فی الجمله انفکاک جایز است.

ص: ۴۱۸

متن : هـذا (باتعـدد معلوم علم متعدد نمی شود) عند من قال بانّ العلم هو الصوره الحاصـله. واما عند من قال: « بانه هو (علم) التعلق و الاضافه » فقال الامام : (۱) ان فسّر (علم) بنفس التعلق وجب تعدّده (علم) بتعدد المعلوم، لان اختلاف احد المنتسبين (عالم ومعلوم) یوجب اختلاف النسبه (۲) وان فسر (علم) بصـفه ذات تعلق لم یجب ذلک (تعدد علم به تعدد معلوم) لجواز ان یکون صفه واحده تتعدد متعلقاتها. هذا.

و من المتکلّمین: من ذهب الی ان العلم الواحـد ان کـان ضـروریّا یجوز تعـدد معلومـاته و ان کـان نظریـا لم یجز لامتناع اجتماع النظریین بالوجدان (یعنی تعدد معلوم موجب تعدد علم می شود).

و رد بانّه لم لا یجوز تعلق نظر واحد بالمتعدد کما یجوز تعلق علم واحد بالمتعدد فانّه اذا کان العلم بهما واحدا کفاه نظر واحد (شمـا اجازه دادیـد تعلق علم را به معلوم متعـدد، اگر تعلق علم به معلوم متعـدد اشکال نـدارد نظروفکرهم می توانـد به دومعلوم تعلق بگیرد).

و منهم: من زعم ان العلم الواحـد الحـادث لا یتعلّق بمعلومین علی التفصـیل و الّـا (اگریـک علم به دومعلوم تعلق بگیرد) لجـاز تعلقه (علم) بثالث و رابع الی ما لا یتناهی و هو محال کما لا یخفی و لیس مرتبه من العدد اولی من مرتبه اخری.

و ردّ (۱) بمنع عـدم الاولویه فی نفس الامر و ان کانت غیر معلومه لنا (۲) وبـانّه لم لا یجوز المتعلق بالغیر المتناهی فی الحادث کما یجوز فی القدیم و ان لم یکن (علم حادث به متناهی) واقعا.

ص: ۴۱۹

و منهم: من قال بالامتناع اذا کان المعلومان جائزی الانفکاک فی العلم و الّا (اگر جایز باشد که بایک علم به دومعلوم که از هم منفک می شوند عالم شویم) یلزم جواز انفکاک الشی ء عن نفسه.

و ردّ بـانه قـد یعلم (معلومان) تاره بعلم واحـد فلا یجوز الانفکاک و تاره بعلمین فیجوز الانفکاک فیکفی فی جواز الانفکاک کونهما معلومین بعلمین فی الجمله (متعلق جواز الانفکاک).

رد حرف متعزله برجواز واحد بودن علم با تعدد معلوم ۹۲/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد حرف متعزله برجواز واحد بودن علم با تعدد معلوم

بحث در این داشتیم که علم واحـد می توانـد به دومعلوم تعلق گیرد یـا اینکه برای دومعلوم دوعلم لازم است. بیـان کردیم که دومعلوم متعلق دوعلم است. حال مثالی بیان می کنیم که هم قول حق را روشن کند وهم مدعای مخالفین را باطل.

مثال : بدیهی است آنچه که در حال واقع می شود غیر از چیزی است که در مستقبل تحقق پیدا می کند، حال آیا می شود این دومعلوم را به یک علم بدانیم ویا ممکن نسیت؟

معتزله : می شود هر دومعلوم متعلق یـک علم باشـد، وبلکه بایـد چنین باشـد والا لازم می آیـد تغییر درذات خداونـد تعالی ویا جهل حق تعالی، وتالی هردوقسمش باطل است.

بطلان تالی روشن است آنچه که باید بیان شود ملازمه ی مقدم وتالی است.

بیان ملازمه : قبل از اینکه مثلا زیـد متولـد شود خداوند تعالی به او عالم است، به این نحو که « ان زیدا سیوجد » روشن است که بعـد از تولـد زید هم حق تعالی عالم به او است، اما چگونه آیا علم حق به این صورت است که « ان زیدا سیوجد » ویا این گـونه است که « ان زیـدا وجـد »؟ اگر علم حق تعـالی به این صورت بـا شـد که « ان زیـدا وجـد » این حـدوث علم است و از آنجای که علم صفت ذاتی است مستلزم تغییر درذات است وباطل، وچنانچه بگوییم علم خداوند تعالی این گونه است که « ان زیـدا سیوجد » تغییر در ذات حق تعـالی لازم نمی آیـد ولی این جهـل حق تعالی است به حـدوث زیـد. پس بایـد بگوییم که خداونـد تعالی در ازل عالم است به وجود حالی واستقبالی « زیـد »، به این صورت که « ان زیـدا سیوجد » وبا همان علم عالم است به « ان زیـدا وجـد اذا وجـد » بنابر این علم حق تعالی تعلق گرفته به دوچیز، یکی « ان زیـدا سیوجد » ودیگری « ان زیـدا وجد اذا وجد » یعنی بشرط استقبال ویا بشرط حضورالاستقبال. واین هیچ یک از توالی فاسد قبل را ندارد.

ص: ۴۲۰

خواجه : یـک علم نمی توانـد به دومعلوم کالحـال والاسـتقبال تعلق گیرد؛ چرا که معنـای « سـیوجد » این است که « مایوجـد » درحال وجود نـدارد و در اسـتقبال موجود می شود، اما معنای « وُجـد » این است که « مایوجـد » فی الحال وجود دارد، بـدیهی

است که « فی الحال » وجود دارد با « فی الحال » وجود ندارد متناقض اند. ومتعلق حق تعالی نمی تواند دومتناقض باشد.

ابوالحسن بصری : علم خداوند تعالی تغییر نمی کند بلکه تعلق آن عوض می شود، چرا که علم صفت ذات الاضافه است ومی شود علم که صفت است تغییر نکند ولی تعلق آن تغییر کند. پس علم حق تعالی که صفت ذاتی او است تغییر نمی کند ولی تعلق آن تغییر می کند.

خواجه درباب علم خداوند تعالی علم قبل از ایجاد و بعد از ایجاد حق تعالی را به اشیاء بیان می کند.

متن : کالحال و الاستقبال (۱) مثال لاختلاف المعلوم (۲) واشاره الی بطلان مذهب من زعم من المعتزله « انّ العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فانّ العلم بما سیوجد علم بوجوده اذا وجد » (متعلق بطلان:) بانّ ذلک (علم این چنینی) ممنوع فانّ العلم بما سیوجد مشروط بعدمه (ماسیوجد) فی الحال و وجوده (ماسیوجد) فی ثانی الحال و العلم بالوجود الحالی غیرمشروط بالعدم فی الحال بل ما الوجود فی الحال فاختلفا.

و لعلهم انّما ذهبوا الی ذلک (علم را به حال واستقبال متعلق کرده اند) لئلا یلزم التغیر فی العلم القدیم و ستعلم عدم لزوم التغیر مع الاختلاف إن شاء الله .

ص: ۴۲۱

علم صفت ذات الاضافه است ۹۲/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : علم صفت ذات الاضافه است

دربارهء علم دواحتمال بود، یکی اینکه علم عبارت باشد از صورت حاصله درذهن، چنانکه جمهور حکما ومتکلمین می گویند، ودیگر آنکه علم اضافه به معلوم باشد که قول فخررازی است.

اگر علم اضافه به معلوم باشد، چنانکه فخررازی می گوید، روشن است که اضافه دارد بلکه نفس اضافه است، واگر علم صورت حاصله باشد باز هم اضافه دارد، چه درمقام تعریف و تعقل وچه درمقام تحقق وخارج؛ چرا که درتعریف علم می گوییم: علم عبارت است از حصول صورت معلوم درنزد عالم. پس صورت حاصله ی مضاف به معلوم علم است نه مطلق صورت ونه صورت حاصله بدون اضافه. درمقام تحقق هم وقت انسان احساس علم می کند ومی گوید من عالم هستم که صورت ازشی به ذهن بیاید، نه صورت صرف وبدون اضافه.

بعبارت دیگر علم صفت است وهرصفتی می تواند اضافه به موصوف داشته باشد، این جای بحث نیست، مورد بحث اضافه ای است که در صفت بودن صفت دخیل است، از همین لحاظ اوصاف تقسیم می شود به اوصاف حقیقیه، که اضافه دروصف بودن آن دخیل نیست، واوصاف اضافیه که که اضافه دروصف بودن شان دخیل است، وخود دوقسم دارد اوصاف اضافه ای محضه، اوصاف ذات الاضافه. وعلم از قسم اخیر است اضافه به معلوم دارد؛ چرا که صورت حاصله در ذهن صورت چیزی است مثلا صورت آسمان، صورت زمین و...

اشکال (۱): علم انسان به خودش هم می تواند حضوری باشد وهم می تواند حصولی باشد وقت که علم نفس به خودش حصولی باشد لازم می آید اجتماع مثلین درمحل واحد، چرا که نفس اگر مادی باشد دارای صورت است واگر مجرد باشد خود صورت است، صورت انسانی. وقت که انسان علم حصولی به خودش داشته باشد از خودش صورت علمی می گیرد که بلحاظ ماهیت عین صورت خارجی نفس است پس دوصوت داریم که بلحاظ ماهیت یکی است وبلحاظ وجود فرق دارد و درمحل واحد جمع می شود واجتماع دوفرد از ماهیت نوعیه درمحل واحد اجتماع مثلین است و باطل.

ص: ۴۲۲

اشکال (۲) : باتوجه به اینکه اضافه دخالت در علم دارد درعلم حصولی نفس به خودش اشکال اضافه ای شی به خودش لازم می آید، چرا که صورت معلومه اضافه معلوم دارد وصورت معلومه در این فرض ماهیت نفس است ومعلوم هم ماهیت نفس است. پس مضاف ومضاف الیه یک چیز است درحالیکه مضاف باید غیر از مضاف الیه باشد.

جواب اشکال اول : اولاـ علم شی به خودش حضوری است نه حصولی تا اجتماع مثلین لاـز بیاید، ثانیا چنانچه علاوه بر علم حضوری علم حصولی هم باشد اجتماع مثلین لازم نمی آید، چرا که اجتماع مثلین وقتی است که دوفرد از یک ماهیت نوعیه

هر موجود به وجود اصلی باشند ودریک محل جمع شوند، ودر مانحن هرچند دوفرد از یک ماهیت نوعیه در محل واحد جمع انـد ولی یـک فرد از ماهیات نوعیه موجود به وجود اصلی وخارجی است وفرد دیگری از همان ماهیت نوعیه موجود به وجود ظلی وذهنی است.

جواب از اشکال دوم : دراضافه هرچند تغایر لازم است ولی لازم نیست که تغایر حقیقی باشد، تغایر اعتباری هم کافی است ودرعلم حصولی نفس به خودش مضاف ومضاف الیه تغایر اعتباری دارد؛ نفس بما انه عالم مغایر است با نفس بما انه معلوم.

سوال : آیا علم جوهر است یا عرض ویا نه جوهر ونه عرض، بلکه از سنخ وجود است، البته اگر سنخ وجود باشد بازهم می شود بلحاظ مجاورش به آن جوهر ویا عرض اطلاق کنیم، واین سوال پیش می آید که آیا علم جوهر است یا عرض؟

ص: ۴۲۳

جواب : عرض عبارت است از موجود لافی الموضوع وعلم حصولی وجود صورت معلوم است در ذهن، که درقوامش به صورت معلوم نیاز ندارد، هرچند درکمالش به علم محتاج است. باتوجه به این تعاریف، علم از مصادیق عرض است.

فرق محل وموضوع : محل اعم از موضوع است، محل می تواند محتاج به حال باشد مثل ماده ای جسمیه که محتاج صورت جسمیه است ومی تواند بی نیاز از محل باشد، اما موضوع عبارت است از محل مستغنی، مثل ذهن که محل صورت ذهنیه است وبی نیاز از آن.

متن : والعلم و ان کان هو الصوره الحاصله لکنه لا یعقل(درتعریف علم) و لا یتحقق (درخارج)الا مضافا، فانه لا بدّ من اضافه الصوره (صورت حاصله) الی ما هی (صورت معقوله) صوره له فیقوی من لزوم الاضافه للعلم (از اعتبارکردن اضافه درعلم)، الاشکال الوارد علی کون العلم صوره (متعلق اشکال:) بلزوم اجتماع صورتین متماثلتین مع الاتحاد ای (تفسیر اتحاد) فی صوره علم الشیء بنفسه، (دلیل یقوی) اذ عند الاتحاد لا یمکن تحقق الاضافه المستلزمه للمغایره فیتقوی اصل الاشکال و طبیعته تعدّد افراده (نه با تشدید محذور).

و امّا الجواب عن الاشکالین :

فعن الاوّل: ان علم الشیء بنفسه حضوریّ فلا یستدعی صوره و المستدعی لها (صورت) هو الحصولی و لو سلّم (علم شی به خودش علاوه برحضوری حصولی باشد) فلا استحاله لکون احد المتماثلین اصیلا (خارجی) و الاخر ظلّیّا (ذهنی).

ص: ۴۲۴

و عن الثـانی: ان المغـایره الاعتبـاریه کـافیه لتحقق الاضافه و هی (مغایرت اعتباری) متحققه مع الاتحاد (علم شـی به خودش) فانّ کون الشـی ء بحیث یصحّ ان یعلم (طوری باشد که بداند) مغایر لکونه بحیث یصح ان یعلم (طوری باشد که دانسـته شود).

و هـو عرض لوجـود حـدّه(عرض) فیه(علم)؛ ای العلم عرض لوجـود تعریف العرض فیه (علم) و هو (عرض) الموجود فی الشـی ء لا کجزء منه ای الموجود فی الموضوع (یعنی محل مستغنی)، فانّ الصوره المعقوله و ان کانت (ماخوذ از جوهر است) من الجوهر (خبران:) قائمه بالنفس و هی (نفس) مسـتغنیه القوام (هرچنـد درکمالش محتاج است ولی درذاتش یعنی جنس وفصلش بی نیاز است) عنها (صورت).

و امّا الاشـکال الوارد هاهنا من حیث وجوب کون صوره (صورت علمیه) الجوهر جوهرا (چرا که صورت علمیه یعنی ماهیت موجود درذهن عین ماهیت درخارج است) فقد مرّ التفصی عنه بما لا مزید علیه (متعلق تفصی:) فی مسئله الوجود الذهنی.

تقسیم علم به فعلی وانفعالی ۹۲/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تقسیم علم به فعلی وانفعالی

بحث که الاـن مطرح می شود تقسـیم علم است به فعلی وانفعـالی. علم فعلی ازخـارج بـدست نمی آیـد بلکه سازنـده ی خارج است ولی علم انفعالی از خارج بدست می آید وخارج سازنده ای آن است.

هرچنـد خـواجه مقسم را علم حصولی قرارداده است ولی چنـانچه به واقع نگـاه کنیم بهـتر است مقسم دراین تقسـیم مطلق علم باشـد، اعم از علم حضوری وعلم حصولی، چرا که علم فعلی وانفعالی هم مصـداق حضوری دارد وهم مصداق حصولی وبلکه مصـداق بارز علم فعلی از علوم حضوری است. علم فعلی وانفعالی حضوری : علم حضوری فعلی مصـداق بارزش علم ایجادی حق تعـالی است، که قبـل از عـالم وجود دارد وسازنـده ی عـالم است. علم حضوری انفعـالی مثـل علم انسـان به خودش وعلم خداوندتعالی به اشیاء درمقام فعل.

ص: ۴۲۵

علم حصولی فعلی وانفعالی : علم حصولی فعلی عبارت است از علمی که صورت علمی در ذهن می آید وعالم مطابق آن شـی رادرخارج ایجاد می کنـد، مثلا بنّا وقت که می خواهـد خانه ی بسازد ابتـدا طرح ونقشه ای آنرا در ذهن ترسـیم می کنـد وبعد طبق آن خانه را درخارج می سازد.

علم حصولی انفعـالی آن است که از شـیء موجود درخـارج صورت علمیه در ذهن بیایـد وعالم با آن صورت به شـی خارجی علم پیدا کند. مثلا آسمان درخارج است وما با نگاه به آن صورت ازش می گیریم واین صورت علم ما است به آسمان.

بیان خواجه : خواجه در این جا علم را به سه قسم تقسیم می کند؛ یکی علم فعلی، دیگری علم انفعالی وسومی علم که نه فعلی باشد ونه انفعالی، بلکه غیر از فعلی وانفعالی است.

انیکه غیر از فعلی وانفعالی چیست، شارحین تفسیرهای متفاوت ارائه داده است :

علم فعلی خداونـد تعـالی به موجودات مجرد سـبب تـام پیـدایش آنهـا است ولی علم فعلی حق تعالی به موجودات مادی چنین نیست بلکه علاوه بر علم نیاز به اسباب قابلی است، باید ماده وشرایط دیگر وجود داشته باشد تا موجودات مادی بوجود بیاید.

تفسـیراول : شارح قدیم مراد از غیر فعلی وانفعالی را علم حق تعالی می داند به ذاتش و وهمین طور به اشیاء دیگر درمقام فعل؛ چرا که علم خداوند تعالی به ذاتش نه فعلی است ونه انفعالی وهمین گونه علم خداوند به اشـیا بعد از خلق آنها فعلی و انفعالی نیست.

ص: ۴۲۶

نقد تفسیراول : طبق این تفسیر از « غیرهما » باید مقسم مطلق علم باشد اعم از حضوری وحصولی؛ چرا که علم خداوند تعالی به ذاتش وعلمش به اشیاء درمقام فعل علم حضوری است، درحالیکه مقسم در این تقسیم علم حصولی است.

تفسیردوم : علم انسان به اشیاء که در آینده وجود می گیرند نه فعلی است ونه انفعالی واین علم حصولی هم است پس مراد از غیرهما علم انسان است به آینده.

امور مستقبله دوگونه است؛ یکی اموری است که ما ایجاد می کنیم وعلم ما به آنها فعلی است ودیگری اموری است که ما سازنده ای آن نیستیم، علم انسان به این امورنه فعلی نیست ونه انفعالی، فعلی نیست، چرا که ما سازنده امور مستقبله نیستیم، و انفعالی هم نیست،که از خارج گرفته باشیم. اما حق تعالی به امور مستقبل علم فعلی دادر.

نقد تفسیردوم : مقسم در این تفسیر علم حصولی است پس این تفسیر اشکال تفسیر قبل را ندارد، ولی اشکال دیگر دارد وآن اینکه علم انسان به امور مستقبله انفعالی است، چه اموری که ما سازنده ای آنیم وچه اموری که با علم ما ساخته نمی شود، چرا که ما از طریق اسباب عالم شده ایم، اسباب که سازنده ی امور مستقبل است ذهن ما را منفعل می کند وانسان با صورت های که از این اسباب می گیرد وتحلیل وتفسیری که می کند به آینده عالم می شود، مثلا انسان ازطریق حرکات افلاک ومقارنه ای که پیدا می کند به کسوف پی می برد.

تفسیرسوم : خواجه درشرح رساله العلم مصادیق علم فعلی وعلم انفعالی غیرهما را معین نموده است ومی گوید علم خداوند تعالی به افعالش علم فعلی است وبلکه هرفاعلی نسبت به فعلش علم فعلی دارد. وعلم انفعالی مثل علم عقول ونفوس به اشیاء که معلول شان نیست وعلم که نه فعلی ونه انفعالی است بلکه « غیرهما » است مثل علم ذوات عاقله به خود شان و مثل علم شان به ذوات که از آنها غایب نیست یعنی اوصاف که ماهیات عرضی است.

تذكر : مشاء علم نفس به خودش را حضوری می داند ولی خواجه علاوه بر آن علم نفس به اوصاف، حالات وافعالش را هم حضوری می داند.

نقد تفسیرسوم : تفسیر خواجه همان اشکال تفسیر اول را دارد، چرا که هردومثال که آورده علم حضوری است ولی بحث ما در علم حصولی است.

لاهیجی : حق این است که بگوییم مقسم مطلق علم است، که اعم از حضوری وحصولی است، همان علم یقینی را که خواجه مقسم تصور وتصدیق قرارداد، چرا که اگر به واقع نگاه کنیم می بینیم مصادیق علم فعلی بشتر حضوی است تا حصولی، وبلکه علم فعلی مصداق بارز وظاهر بجز علم حضوری ندارد، وآنچه را هم که از علم حصولی مصداق علم فعلی می دانیم مسبوق به علم انفعالی است.

متن : و هو (علم) فعلیّ ، و هو (علم فعلی) ان یسبق صوره المعلوم الی العالم (یعنی قبل از انیکه معلوم درخارج باشد صورتش در ذهن بیاید) فتصیر سببا لوجوده (معلوم) فی الخارج کصوره بیت اخترعها البنّاء ثم اوجدها فی الخارج .

و انفعالی ، و هو(علم انفعالی) ان یستفاد الصّوره العقلیه من الوجود فی الاعیان کما نستفید صوره السماء من السماء.

و غیرهما، مثّله الشارح القدیم بعلمه تعالی بذاته فانّه عین ذاته و بالموجودات فانّه عباره عن وجوداتها العینیّه الصّادره عنه. (بگفتهء شیخ اشراق همه موجودات خارجی دفتری است گشوده درنزد حق تعالی)

و انت خبیر بانّ علمه تعالی بذاته و کذا علمه بالموجودات علی ما ذکره (خواجه) علم حضوریّ لیس بالصوره و المبحوث عنه هاهنا (علم که مقسم است) هو العلم الصوری الحصولی فلا مطابقه بین المثال و الممثل له.

ص: ۴۲۸

و فی الحواشی الشریفیه انّ المثال الظاهر لما (علم) لیس فعلیّا و لا انفعالیا هو علم واحد منا(علم یکی از ما انسانها) بالامور المستقبله (پس فعلی نیست) التی لیست فعلا له.

و انت خبیر أیضا بان العلم بالامور المستقبله انّما یمکن ان یحصل من العلم بالاسباب فهو أیضا (مثل علم ما به اشیاء خارخی) داخل فی العلم الانفعالی.

و قال المصنف فی شرح رساله العلم « امّا العلم الفعلی فکعلم الاول (حق تعالی) بما عدا ذاته و سایر العلل بمعلولاتها.

و اما الانفعالی فکعلم ما عدا الاوّل (عقول ونفوس) بما لیس بمعلولاته (بیان ما) مما (علم) لا یحصل الّا بانفعال ما للعالم و بارتسام صور یحدث فی ذواتها (درعلم عقل/ ماعدا الاول) او آلاتها (درعلم نفوس/ ماعدا الاول).

و إماما لیس بفعلی و لا انفعالی فکعلم الذوات العاقله بانفسها و بالذوات التی لا یغیب عنها (ذوات عاقله) و لا یکون تعقلها (ذوات عاقله) لها (ذوات) بارتسام صوره فیها (ذوات عاقله) انتهی» فلیتامّل فان هذا الاخیر (مالیس بفعلی ولاانفعالی) لیس من افراد المبحوث عنه هاهنا، فینبغی حینئذ (که غیرهما را داریم وناچاریم آنرا به علم حضوری تفسیر کنیم) ان یجعل المقسم لهذه الاقسام (یعنی مرجع ضمیر هو) ما کان جعله المصنف مقسما للتصور و الیقین کما مر (ص۱۶۹).

تقسیم علم به ضروری وکسبی ۹۳/۰۱/۱۶

ص: ۴۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تقسیم علم به ضروری وکسبی

بحث درتقسیم علم داشتیم تقسیم علم به فعلی وانفعالی گذشت، حال می پردازیم به تقسیم علم به ضروری وکسبی. ودرضمن بیان اقسام ضروری که به استقرا شش تا است گاهی به تعریف شان هم می پردازیم.

اقسام قضایای ضروری :

۱. بدیهیات : اولین قسم از اقسام ضروری، قضای بدیهی است که صرف تصور طرفین برای تصدیق آن کافی است، نیاز به واسطه شدن احساس و... نیست، مثل قضیه الواحد نصف الاثنین ویا الکل اعظم من الجزء، که هرکسی اثنین وواحد را تصور کند نصف بودن واحد برای اثنین را هم تصدیق می کند. ویا وقتی که جزء بودن واعظم بود را تصور کند اعظم بودن کل از جزء را تصدیق می کند.

تذکر : گفتیم که هرگاه طرفین قضیه را تصور کند ... ولی ممکن است خود تصور طرفین احتیاج به کسب داشته باشد واین منافات با بدیهی بودن قضیه ندارد.

ان قلت : گاهی در بعضی زا قضایای بدیهی مخالفت وجود دارد، بعضی از انسان ها شک می کند، اگر قضایای بدیهی آن است که صرف تصور طرفین برای تصدیق آن کافی است، چرا بعضی از انسان ها شک می کند.

قلت : سه عامل درشک برخی از انسان دخالت دارد :

یکی نقض غریزه وفطرت است که شخص ناقص الفطره نمی تواند طرفین را تصور کند ولذا شک می کند مثلا صبی ومجنون درتصور کل وجزء ممکن است مشکل داشته باشد ولذا در قضیه ای « الکل اعظم من الجزء » شک می کند.

ص: ۴۳۰

دو. الوده بودن ذهن که نمی گذارد

سه. نظری بودن تصور طرفین، چون تصور طرفین احتیاج به فکر ونظر دارد شک در بدیهی بودن خود قضیه می کند، مثلا الممکن محتاج که خود تصورش احتیاج به نظر وفکر دارد.

۲. مشاهدات : قضایای که علاوه بر تصور طرفین تصدیقش احتیاج به احساس دارد، مشاهدات است. حال احساس یا به حس ظاهر است ویا به حس باطن، احساس به حس ظاهر می شود با حس باصره باشد ویا با حواس دیگر باشد.

مثال (۱) : آتش سوزان است. تصدیق این قضیه علاوه بر تصور طرفین نیاز به احساس با حس ظاهر دارد.

مثال (۲) : ما دارای خوف هستیم. این قضیه اگر جزئی باشد حاکمش واهمه است ونیاز به واسطه ندارد ولی اگر کلی باشد حاکم آن عقل است ونیاز به واسطه دارد وواسطه اش واهمه است.

وهمیات : قضایای وهمی داخل در مشاهدات به حس باطن است ولی برخی از علما وهمیات را مستقل وقسم هفتم از ضرویات می دانند.

ان قلت : وهمیات مقدمهء مغالطات است ومشاهدات مقدمهء برهان. ولذا وهمیات نمی تواند داخل در مشاهدات ویا قسم هفتم برای ضروریات باشد.

قلت : واهمه شانش حکم در محسوسات و مادیات است، نه مجردات ومعقولات، ولی گاهی حکم درمجردات ومعقولات می کند، زمانیکه وهم حکم درمجردات کند حکمش غلط است ومقدمهء مغالطات قرار می گیرد، ووقتی که وهم در محسوسات ومادیات حکم کند حکمش صائب است ومی تواند مقدمه ای برهان قرار گیرد.

مثال : هر جسمی در جهه است ویا جسم واحد نمی تواند دردومکان باشد. حاکم در این قضایا واهمه است، بعبارت دیگر حاکم در این قضایا عقل است بواسطه واهمه وچون شان وهم دخالت درمادیات است این احکام صحیح است.

ص: ۴۳۱

مثال : هرموجودی در جهت است ویا موجود واحد نمی تواند دردومکان باشد. این قضایا غلط است چرا که واهمه در حکم عقل دخالت داشه آن هم درمورد که واهمه چنین شان ندارد.

علوم هندسی وریاضی حکم وهم است در محسوسات ومادیات، وچون واهمه شان حکم در این امور دارد این علوم سزاوار اختلاف آراء نیست واختلاف هم در آن واقع نمی شود.

متن : و أیضا هو ضروری اقسامه ای اقسام ذلک الضروری اذا کان من قسم التصدیق الیقینی سته بالاستقراء : بدیهیات و مشاهدات و فطریات و حدسیات و تجربیات و متواترات.

بیان ذلک (شش قسم) علی وجه یتضمن وجه الضبط (وجه این که اقسام شش تا است) أیضا (علاوه بر بیان شش قسم) ان ما لا یتوقف حصوله علی نظر (بیان ما) من القضایا الیقینیه (a) اما ان لا یتوقف بعد حصول شرائط الادراک من الالتفات و سلامه الآلات (این دوشرط که این جا آمده عمومیت دارد نسبت به تمام ادراکات مثلا ادراک بصری یازده شرط دارد یکی سلامت بصر است وبقیه در التفات مندرج است) علی شی ء اصلا سوی تصور الاطراف (اطراف قضیه که عبارت است از موضوع ومحمول ویا علاوه بر این دوتا نسبت را هم شامل است) و هی البدیهیات و یسمّی اولیات أیضا (علاوه بربدیهیات) فهی قضایا یحکم بها العقل بمجرّد تصور اطرافها کالحکم بانّ الواحد نصف الاثنین و الجسم لا یکون فی ان واحد فی مکانین.

و قد یتوقف العقل عن الحکم فیها (قضایای بدیهی): ۱. اما النقصان الغریزه کما فی البله و الصبیان ۲. او لتدنس الفطره بالعقائد المضادّه للاوّلیات کما لبعض الجهّال و العوام ۳. او لعدم تصور افرادها کما ینبغی.

(b) واما ان یتوقف حصولها (قضایای یقینیه) علی شی ء اخر بعد تصور الاطراف، فهذه الواسطه (b/۱) اما ان یکون احساسا و هی المشاهدات. فالمشاهدات هی القضایا التی یحکم بها العقل بتوسّط الحواسّ الظاهره کالحکم بان النّار حاره و الشمس مضیئه و یسمّی حسیات أیضا (علاوه بر مشاهدات) والباطنه (عطف بر الظاهره) کالحکم بان لنا خوفا و غضبا و یسمّی وجدانیات و یعدّ منها (مشاهدات/ وجدانیات) ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها کشعورنا بذواتنا و بافعالنا.

یدخل فی المشاهدات الباطنیه الوهمیات (فاعل یدخل) التی جعلها (وهمیات) بعضهم قسما سابعا، و ذلک (وهمیات که بعضی ها قسم هفتم قرار داده) ما یحکم به الوهم فی المحسوسات فیصدقه العقل فی ذلک نحو کل جسم فی جهه و لا یکون جسم واحد فی مکانین فان العقل یصدّق الوهم فی احکامه علی المحسوسات علی المجردات و المعقولات کحکمه بان کل موجود لا ـ بد ان یکون فی جهه او فی مکان و لتطابق العقل و الوهم فی احکام (احکامه ن ب: یعنی احکام محسوس وهم) المحسوسات کانت العلوم الهندسیّه و ما یجری مجراها شدیده الوضوح لا یکاد یقع فیها اختلاف الآراء کما وقع (اختلاف) فی غیرها (هندسه و...).

ص: ۴۳۳

بیان اقسام ضروری ۹۳/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان اقسام ضروری

در تقسیم علم بحث داشتیم وتقسیم کردیم علم را به کسبی وضروی که به استقرا شش تا است ولذا قابل زیادت ونقص است.

قضیه ای که به ما داده می شود یا به صرف تصور موضوع ومحمول تصدیقش می کنیم، این قضیه بدیهی است ویا به صرف تصور موضوع ومحمول تصدیقش نمی کنیم بلکه تصدیقش نیاز به واسطه دارد، این واسطه یا احساس است وقضیه می شود از مشاهدات ویا غیر احساس، وقتی که غیر احساس واسطه باشد این واسطه یا هنگام تصور طرفین همراه ذهن است و قضیه از فطریات است ویا هنگام تصور طرفین همراه ذهن نیست، بلکه محتاج است یا به حدس وقضیه می شود از حدسیات ویا به اخبار متواتر وقضیه می شود از متواترات ویا به تجربه وقضیه می شود از مجربات.

۳. فطریات : قضایای است که تصدیقش علاوه بر تصور طرفین نیاز به واسطه دارد واین اولا غیر از احساس است وثانیا مخفی از عقل نیست وبلکه همنگام تصور طرفین پیش عقل حاضر است، به این قضایا می گویند قضایا قیاستها معها، مثل حکم به این که اربعه زوج است؛ چون که اربعه منقسم است به متساویین وکل منقسم به متساویین زوج است پس اربعه زوج است.

توجه داریم که قیاس مذکور هنگام تصور اربعه وزج پیش عقل حاضر است.

۴. حدسیات : قضایای است که صرف تصور طرفین برای تصدیقش کافی نیست، نیاز به واسطه دارد ولی این واسطه پیش عقل حاضر نیست، بلکه باید حدس خود را به کار بیندازیم، مثل اینکه می گوییم نور قمر کسبی است، تصدیق این قضیه نیاز به حدس دارد، وما از اختلاف شکل که قمر پیدا می کند گاهی به شکل قمر است وگاهی به شکل قرص وگاهی ربع ویا نیمه ای آن روشن است حدس می زنیم که نور قمر کسبی است.

ص: ۴۳۴

حدس : حدس با فکر دوتا فرق دارد؛ یکی اینکه درحدس یا اصلا حرکت نیست ویا حرکت ثانیه نیست ودیگر اینکه نوعا صائب است، ولی فکر اولا دارای حرکت است وحرکت ثانیهء آن که یافتن حدوسط است طولانی است وثانیا درفکر خطا زیاد رُخ می دهد.

انسان ها بلحاظ داشتن حدس : بلحاظ داشتن حدس شاید بشود انسان ها را دریک دسته بندکلی به سه دسته تقسیم کرد؛ انسان های که کم حدس می زند یا اصلا حدس ندارد، انسان های که بلحاظ داشتن حدس متوسط اند وانسان های که در بسیار از امور حدس می زنند ویا تمام کارها وتصدیقاتش با حدس صورت می گیرد. همین طور بلحاظ کیفیت حدس هم می توانیم این دسته بندی را داشته باشیم(۱).

۵. متواترات : قضایای است که تصدیقش علاوه بر تصور طرفین نیاز به واسطه دارد واین واسطه حس نیست، فطرت وحدس هم نیست، بلکه خبر گروهی باشد که عادتا توافق آنها بر گذب محال است.

۶. مجربات : قضایای است که تصدیقش علاوه بر تصور طرفین نیاز به تجربه دارد، مثل اینکه نوشیدن سقمونیا موجب تسهیل صفرا است.

تذکر (۱) : قضیه ای که تصدیق علاوه بر تصور طرفین بستگی به خبر واحد محفوف به قرینه دارد، ازقبیل حدسیات است؛ یعنی از خبر واحد ثقه حدس می زنیم که آن قضیه صادق است.

۱- (۱) نبوت : در مورد نبوت برخی از فلاسفه معتقد اند که فرق نبی با سایر انسان ها در داشتن حدس زیاد وصائب است بطورکه انبیاء تمام کارها و تصدیقاتش از طریق حدس صائب است.

تذکر (۲) : چنانچه خبر واحد مؤید به معجزه در تصدیق قضـیهء دخالت داشته باشد آن قضیه کسبی است، نه ضروری، چرا که پذیرش خود معجزه با استنباط عقلی است.

فرق اسـتقرا و مشاهدات با مجربات : دراسـتقرا، مشاهدات ومجربات نیاز به تکر مشاهده است ولی دراسـتقرا و مشاهده به علت نمی رسـیم درحـالیکه در مجربات به علت پی می بریم، به این صورت که اگر تجربه ای با فراهم بودن شـرایط تجربه چنـد بار تکرار شود ونتجه واحـد داشـته باشـد قیـاس خفی را به آن ضـمیمه می کنیم ومی گوییم وقوع امر واحـد اکثرا یـا دائمـا اتفاقی نیست. پس باید سببی داشته باشد.

تذکر : اینکه قیاس خفی به صورت قضیه مردده المحول بیان می شود به این خاطر است که اگر علت به مانع برخور نکند دائما معلول حاصـل می شود وچنـانچه به مـانع برخورد کنـد معلول حاصـل نمی شود، وچون برخور به مـانع کم اتفاق می افتـد پس اکثرا معلول حاصل می شود. ولذا می گوییم هذا اکثری او دائمی وکل ما کان اکثری او دائمی لیس باتفاقی فهذا لیس باتفاقی.

متن: (b/۲) وامـا ان یکون تلك الواسـطه غیر الاحساس: (۱) فامـا ان لاـ یعزب (مخفی نمی شود) عن العقـل (ظرف لایعزب:) عند تصوّر الاطراف وهی الفطریات یقال لها قضایا قیاساتها معها کالحکم بان الاربعه زوج لانقسامها الی متساویین.

(۲) وان کـانت تلك الواسـطه تعزب: (۲/۱) فامّـا ان یحتاج الی اسـتعمال الحـدس فیها و هی الحدسـیات کالحکم بان نور القمر مسـتفاد من الشـمس لمـا یری من اختلاـف تشـکلاته (گـاهی به شـکل هلال در می آیـد، گاهی به شـکل قرص و...) بحسـب اختلاف اوضاعه من الشمس.

ص: ۴۳۶

(۲/۲) و اما ان لا يحتاج الى استعمال الحدس: ۱. فاما ان يكون من شانها (واسطه) ان يحصل بالاخبار و هى المتواترات و هى (متواترات) القضايا التى يحكم بها العقل بواسطه كثره شهاده المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الى المشاهده (متعلق كثرت) بحيث يحكم (عقل) بامتناع تواطؤهم (توافق) على الكذب.

وامّا الّذى (صفت قول) يحكم (عقل) به (قول) بواسطه الخبر الواحد المحفوف بالقرائن فهو من قبيل الحدسيات.

و امّا الّذى (صفت قول) يحكم (عقل) به (قول) بواسطه الخبر الواحد المؤيد بالمعجزه. وبالجمله ما دلّ الدّليل على صدقه فهو من النظريات فيكون خارجا عن المقسم.

۲. واما ان لا يكون من شانها ان تحصل بالاخبار و هى المجربات فهى ما يحكم به العقل بواسطه تكرر المشاهده و لا بد مع ذلك (تكرر المشاهده) من قياس خفىّ(۱)هو (قياس) ان الوقوع المتكرر على نهج واحد(۲)دائما او اكثريّا لا يكون اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك (وقوع) سبب فاذا علم حصوله السبب حكم بوجود المسبب قطعا و ذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السقمونيا(۳)مسهل.

فهذه الاقسام السته من الضروريات هى مبادى البراهين المفيده لليقين و العمده فيها هى الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الفطره (مثل صبى وبُله) اومدنسها (فطرت) كما عرفت (ص۱۹۱) ثم الفطريات ثم الحسيات ثم الوهميات، وامّا الحدسيات و المتواترات و المجربات فهى و ان كانت حجه للشخص مع نفسه لكن ليست حجه له (شخص) على غيره الّا اذا شاركه فى الامور المقتضيه لها من الحدس و التجربه و التواتر.

ص: ۴۳۷

۱- (۲) درمشاهدات واستقرا قياس خفى نداريم.
۲- (۳) مثلا با چند نفر چند بار بخورد خوب شود، نه اينكه بعض شان يک با بخورد خوب شود وبعض شان چند بار بخورد خوب شود.
۳- (۴) سقمونيا گياهى است كه وقت صفراى انسان مى بندد با خوردن آن صفرا تسهيل مى شود.

تقسیم علم به واجب وممکن ۹۳/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تقسیم علم به واجب وممکن

بحث در تقسیم علم داشتیم، علم را به فعلی وانفعالی وبعد به ضروری وکسبی تقسیم کردیم، ضروری شش قسم دارد که بیان شد، حال می پردازیم به بیان کسبی.

علم کسبی برخلاف ضروری نیاز به کسب دارد. حد اقل برخی از اقسام علم ضروری را نمی دانیم که چه زمان وچگونه حاصل می شود ولی مکتسب هم زمان حصولش با اراده‌ء ما است وهم چگونگی بدست آوردنش روند خاص دارد.

تقسم دیگر که برای بیان شده تقسیم علم است به واجب وممکن. وبرای علم واجب وممکن دوتفسیر وجود دارد.

تفسیراول : شارحان قدیم، علم خداوندتعالی به ذاتش را که عین ذات است علم واجب می دانند وسایرعلوم را علم ممکن می دانند، طبق این تفسیر علم واجب است که واجب الوجود باشد وعلم ممکن است که ممکن الوجود باشد، ودرنتیجه علم واجب یک مصداق بشتر ندارد وآن علم واجب تعالی است به ذاتش که عین ذات است وواجب به وجوب ذات. اما سایر علوم از جمله علم خداوند تعالی به ماعدا که طبق تفسیر مشاء به واسطه ای صورمرتسمه است علم ممکن خواهد بود.

تفسیردوم : محقق شریف می گوید علم واجب آن است که ممتنع الانفکاک از عالم باشد وعلم ممکن است که ممکن الانفکاک از عالم باشد. طبق این تفسیر علم واجب تعالی به ذاتش وعلمش به ماعدا علم واجب است وبلکه علم هرعالم به ذاتش علم واجب است.

ص: ۴۳۸

سوال : آیا علم تابع است یا متبوع ؟

جواب : دومعنا برای علم تابع وعلم متبوع وجود دارد؛

معنای اول : تابع یعنی موخروساخته شده ومتبوع بمعنای مقدم وسازنده. طبق این معنا علم تابع یعنی علم موخر از معلوم وعلم متبوع یعنی علم مقدم وسازنده‌ء معلوم. علم فعلی مقدم وسازنده‌ء معلوم است پس علم فعلی علم متبوع است ومعلوم تابع، اما علم انفعالی علم تابع است ومعلوم متبوع است؛ اول معلوم درخارج وجود دارد، صورت از معلوم به ذهن ما می آید وعلم ساخته می شود. پس معلوم متبوع وعلم تابع است.

معنای دوم : تابع یعنی حاکی ومتبوع یعنی محکی، مثلاـ نقش اسب حاکی است واسب درخارج محکی است، ونقش اسب باتوجه اسب خارجی ساخته می شود. باتوجه به این معنا تمام علوم حتی علم فعلی حاکی ومعلوم محکی است. علم خداوند تعالی که ازلی است تابع وحاکی است از معلوم که بعدا می آید؛ مثلا حق تعالی عالم است به شرارت زید چون زید شر است

نه اینکه چون حق تعالی عالم است شر شود.

تذکر : حاکی بودن علم الهی در ازل طبق مبنای معتزله که قائل به ثبتات ازلی است خیلی روشن است همین طور عرفا که قائل به اعیان ثابته اند، علم حاکی است از معلوم که ثابت ازلی است طبق مبنای معتزله وعرفا. طبق مبنای مشاء هم این گونه توجیه می شود که علم حاکی است از معلوم که حق تعالی درنظر گرفته است. البته معنای روشن حاکی بودن علم طبق مبنای عرفا است که حرف مقبول و صحیح است.

ص: ۴۳۹

اشاعره قائل به جبر اند ومی گویند حق تعالی در ازل به تمام افعال ما علم دارد وما نمی توانیم غیر آنچه که علم الهی است عمل نماییم والا علم الهی جهل می شود، که صحیح نیست. پس ما مجبوریم طبق علم حق عمل کنیم.

جواب معتزله : علم خداوند تعالی تابع معلوم است، وتابع نمی تواند در متبوع تاثیر بگذارد؛ مثلا چون زید در آینده شریر می شود حق تعالی این گونه علم دارد نه اینکه زید شریر شود بخاطر علم الهی به او.

اشعری : علم الهی ازلی است واگر ازلی است چگونه می تواند تابع باشد، درحالیکه تابع موخر از مبتوع است.

متعزلی : علم الهی تابع است بمعنای حاکی وتابع بمعنای حاکی می تواند مقدم باشد، بله اگر تابع بمعنای اول بود که در وجود تابع است نمی توانست مقدم باشد.

متن : و مکتسب عطف علی ضروری ای حاصل بالکسب و النظر و قد مر انقسام العلم الی الضروری و الکسبی و لعله(۱)انّما اعاده لیشیر الی اقسام الضروری فتدبّر.

و أیضا هو (علم) واجب و ممکن مثّل الشارحان القدیمان العلم الواجب بعلمه تعالی بذاته(۲)فانّه نفس ذاته و الممکن بما عداه فهما حملا الواجب و الممکن علی الواجب الوجود بذاته و الممکن الوجود بذاته فانحصر مثال الواجب فی ما ذکراه.

۱- (۱) لعل گفته چون وجه دیگری هم می تواند داشته باشد، مثلا درجای دیگر به هدفی ضروری وکسبی را بیان کرده ودر این جا برای غرض دیگر مثل اینکه خواسته تمام تقسیمات علم را یکجا بیان کند.

۲- (۲) مشاء علم واجب تعالی به ماعدا را به صور مرتسمه می داند که عین ذات نیست ولذا تنها علم واجب به ذات را مطرح نموده است که عین ذات است.

و قـال المحقق الشـريف و يحتمـل ان يراد بـالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم و بالممكن ما يقابله (ای ما يمكن انفكاكه عن العالم).

و هو تابع ای العلم تابع للمعلوم و هـذا اشاره الی جواب المعتزله عن اسـتدلال الاشاعره (متعلق اسـتدلال:) علی اضـطراريه افعال العبـاد (مـدعا ونتيجه دليل)، (بيان دليل:) بان اللّه تعالی عالم فی الازل بصـدورها (افعال) عنهم (عباد) فيسـتحيل انفكاكهم (عباد) عنها (افعال) لامتناع وقوع خلاف ما علمه تعالی فكانت (افعال) لازمه لهم (عباد) فلا يكون (افعال) باختيارهم (عباد).

و تقرير الجـواب ان يقـال: فقـد جعلهم (جعلتم ظ) علمه تعـالی علّه للمعلوم و(حـاليه) هو(علم) تـابع له (معلوم) و التـابع لا يكون علّه للمتبوع.

ثم الاشـاعره لمّـا ردوا جوابهم هـذا (اين جواب معتزله را) بـان العلم الازلی متقـدم لا محاله علی المعلوم فلو كان تابعا للمعلوم يكون متأخرا عنه و هو الدور.

اجـابت المعـتزله بـان العلم تـابع للمعلوم لاـ بمعنی تـاخّره (علم) عنه (معلوم) بـل بمعنی اصـاله موازنه (هم وزن انـد می شود بـايكی ديگری را وزن كرد)، ای (بيـان مرجع ضـمير) المعلوم، (تعليـل برای اينكه تعبير به موازنه كرده :) فـان كلّ واحـد من العلم و المعلوم موازن للآـخر لانّهمـا (علم ومعلوم) متطابقـان فكـان كـل واحـد منهما وزن بالآخر فتوازنا ای توافقا فی الوزن و الاصل فی هـذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكايه عن المعلوم و مثال (نمونه) له (معلوم) فنسـبته (علم) إليه (معلوم) نسـبه صوره الفرس المنقوشه علی الجـدار الی ذات الفرس فكلما يصـحّ ان يقال انما كان نقش الفرش هكذا لان ذات الفرس هكذا و لا يصحّ ان يقال ذات الفرس هكذا لانّ نقشه هكذا كذلك يصحّ ان يقال انّما علمت زيدا شـريرا مثلا لانّه كان فی نفسه شريرا و لاـ يصـحّ ان يقال انّما كان زيـد فی نفسه شـريرا لانّی علمته شـريرا و ذلك (تابع بودن بمعنای مـذكور) لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العالم و بتقـدمه عليه فسواء كان العلم متقـدّما او متأخرا يكون تابعا للمعلوم بهذا المعنی (بمعنای حكايت) لا بمعنی التأخر، فزال الدور.

رد عقیدهء اشعری برمجبور بودن انسان ۹۳/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : رد عقیدهء اشعری برمجبور بودن انسان

اشارعره معتقد اند که ما انسان ها باید افعال مان را طبق علم خداوندتعالی انجام دهیم تا علم خداوند تعالی جهل نشود ودرنتیجه ما درکارهای خود مجبوریم.

معتزله : علم خداوند تعالی تابع معلوم است وتابع نمی تواند درمتبوع تاثیر بگذارد واینکه افعال انسان مطابق علم الهی است جبری لازم نمی آید، مثلا چون زید شریر است علم الهی به زید شریر تعلق گرفته است نه اینکه چون خداوند تعالی به زید علم دارد زید شریر شده است.

ان قلت : همه قبول دارند که علم خداوند تعالی فعلی است وعلم فعلی سازند معلوم است ونمی تواند تابع معلوم باشد.

قلت : علم فعلی دومعنا دارد؛ یک وقت می گویم علم فعلی است به این معنا که موثر وسازنده ای معلوم است، علم فعلی به این معنا نمی تواند تابع معلوم باشد، اما علم فعلی به این معنا که ما را از وجود معلوم وفعل وآگاه می کند ودر نتیجه ما با قدرت واراده ای خود فعل را انجام می دهیم، این علم چون ما را آگاه کرده است در انجام فعل مدخلیت دارد ولذا فعلی نامیده می شود.

ممکن است وقت که فعل علم پیدا می کنیم به غایت فعل هم علم پیدا کنیم وممکن است هم به غایت فعل علم پیدا نکنیم درهر صورت علم به فعل دخالت درانجام فعلی است ولذا فعلی است.

علم فعلی بمعنای اول که سازندهء معلوم است با تابع بودن نا ساز گار است اما علم فعلی بمعنای دوم که مدخلیت در فعل دارد می تواند تابع معلوم باشد وعلم خداوند تعالی فعلی بمعنای اول است که با تابع بودن ساز گار است.

ص: ۴۴۲

علم فعلی بمعنای دوم که مدخلیت درفعل دارد علم فاعل است به کار های خودش، نه علم عالم به افعال اشخاص دیگر. وخداوند تعالی هم نسبت به فعل خودش علم فعلی دارد نه نسبت به افعال دیگران ولذا جبر لازم نمی آید.

تذکر : مفوضه معتقد اند که علم خداوند تعالی درفعل ما دخالت ندارد وقدرت الهی نه دخالت در افعال ما دارد ونمی تواند دخالت داشته باشد، اما امامیه می گویند هرچند علم الهی در فعل ما دخالت ندارد، ولی قدرت الهی می تواند درافعال ما دخالت داشته باشد، مانع ایجاد کند وجلو فعل ما را می گیرد.

جواب قوشجی از اشکال اشاعره : ما دونوع علم داریم؛ یکی علم تصوری ودیگری علم تصدیقی، آنچه که تابع است علم تصدیقی است، وقت که می خواهیم قضیه ای را تصدیق کنیم باید ببنیم که با واقع مطابق باشد، هم مفاد قضیه درواقع باشد

وهم علم ما با آن مطابق باشـد ولذا علم تصدیقی تابع است ولی علم تصوری تابع نیست بلکه فعلی است به این معنا که دخالت درفعل دارد. پس علم تابع با علم فعلی فرق دارد، موصوف تابع علم تصدیقی است وموصوف فعلی علم تصوری است.

اشکال اول : ادعا این است که همان علم خداوند تعالی که فعلی است همان علم تابع است، اشکال اشعری بر این مدعا است. پس جواب شما نمی تواند ردّ اشکال اشعری باشد.

اشکال دوم : علم تابع منحصر درعلم تصـدیقی نیست علم تصوری هم می توانـد تابع باشـد، از خارج گرفته شـده باشد وعلم فعلی بمعنای دوم که دخالت درفعل شـخص فاعل دارد منحصـر درعلم تصوری نیست علم تصـدیقی هم می توانـد فعلی به این معنا باشد. پس علم تصوری وعلم تصدیقی به این لحاظ که هرکدام می تواند موصوف تابع وفعلی باشد فرق ندارد.

ص: ۴۴۳

علم چنانچه ذاتا حاصل نباشد باید از جانب معلم افاضه شود، مثل علم ما انسان ها که طبق آیه شریفه « اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیا » درابتدای طفولیت از علم بهره نداریم وبعدا به تدریج عالم می شویم. چنین علمی نیاز به استعداد مستفیض ندارد.

انسان درابتدای خلقت هم از علم بدیهی خالی است وهم از علم نظری. علم بدیهی را نمی دانیم که چه کسی و چه زمانی به ما داده می شود ولی می دانیم که علم نظری چه زمانی به ما داده می شود وکی به ما افاضه می کند. پس هردوی این علم افاضه می شود وباید مستفیض استعداد داشته باشد. بله درعلم نفس به خودش احتیاج به استعداد نیست. چرا که از همان ابتدای خلقت انسان همراه نفس است.

ان قلت : این حرف فلاسفه که علم انسان به خودش از همان ابتدای خلقت همراه نفس است با آیه شریفهء مذکور ساز گاری ندارد.

قلت : کلام فلاسفه منافات با آیه شریفه ندارد؛ چرا که علم به ذات عین ذات است وقت که ذات باشد همراه ذات است ولذا آیه شریفه علم ذات به ذات را نفی نمی کند، علم ذات به غیر ذات را نفی می کند.

متن : فان قلت (اشکال اشاعره بر معتزله): اذا کان العلم تابعا لا یکون علمه تعالی فعلیا بل یلزمهم انتفاء هذا القسم من العلم.

قلت (جواب معتزلی از اشکال) : اذ کان (وان کان ظ) العلمُ من حیث انّه علم و حکایه للمعلوم (یعنی تابع است) لایکون (خبرکان) له اقتضاء لوجوده (معلوم) و مدخلیّه فیه (معلوم) لکنّه من حیث انّه یصیر وسیله الی اختیار الفعل و ارادته یکون له مدخل فی وجوده و هذا معنی کونه فعلیا، فعلم المختار (خداوندتعالی) بافعاله الاختیاریه علم فعلی و علمه بافعال غیره لا یکون فعلیا و ان کان متقدّما. کذا فی الحواشی الشریفیه.

ص: ۴۴۴

و امّا ما فی شرح القوشجی فی دفع هذا الاعتراض من ان التابعیه لا یجری الا فی العلوم التصدیقیه التی لا بدّ لها من خارج بطابقه و العلم الفعلی انّما یکون فی التصورات، فمحل تامل.

و لا بـد فیه (علم): ای فی فیضانه علی النفس الناطقه عن الاسـتعداد، فانّ النفس فی بـدو الفطره خالیه عن العلوم کلّها الا علمها بـذاتها، فانّها (علم بذات) عین ذاتها، (اسـتدراک از خالیه:) لکنّها (نفس) قابله لها (علوم) و إلا لما حصل لها (نفس) العلم أصلاً.

کسب علوم نیاز به استعداد دارد ۹۳/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کسب علوم نیاز به استعداد دارد

دریک تقسم موجودات به مـادی ومجرد تقسیم می شود، موجودات مجرد، بخـاطر تجرد شـان از مـاده، تمـام آنچه را که می تواننـد داشـته باشـد از همان ابتـدای خلقت دارند، اما موجودات مادی چنین نیسـتند، بجهت همراهی شان با ماده حالت منتظره دارد، وچنانچه قابلیت چیزی را داشته باشد باید استعداد آن چیز را بدست آورند تا آن چیز را بدست آورد.

موجودات مـادی که دارای نفس ناطقه انـد، به این لحاظ که قابلیت کسب علم را دارنـد همه یکسان انـدن، اما بلحاظ همراهی شان با ماده از همان ابتدای خلقت عالم نیسـتند، بلکه حالت منتظره دارند، درپیدایش علم نیاز به اسـتعداد دارند چه در پیدایش علم ضـروری وچه درپیدایش علم کسبی، نفس باید اسـتعداد علم ضـروری را داشته باشد تا عالم به علم ضروری شود، چنانکه برای علم کسبی هم باید استعداد آنرا داشته باشد تا علم را که مدام از طرف فیاض افاضه می شود کسب کند.

ص: ۴۴۵

برفرض اگر انسان اسـتعداد کسب علم ضروری را نداشته باشد نمی تواند علم ضروری را بدست آورد وبلکه علم کسبی را هم نمی تواند کسب کند، اما چنانچه اسـتعداد علم کسبی را نداشـته باشد فقط نمی تواند چنین علمی را کسب کند، وبرای کسـب علم ضـروری مانعی نخواهد بود. البته این بحث فرضی است والا درواقع چنین چیزی نداریم که کسی اصلا استعداد کسب علم را نداشـته باشد، اما آنچه حق است این مطلب است که تا کسـی اسـتعداد علمی را نداشته باشد نمی تواند آن علم را دارا شود؛ مثلا کسی که استعداد تصور مجردات را ندارد عالم به مجردات نخواهد شد.

فرق استعداد وقابلیت :

بین اسـتعداد وقـابلیت عموم وخصوص مطلق است، قابلیت عام مطلق است واسـتعداد خاص مطلق، قابلیت به تمام مراتب قابلیت اطلاـق می شود، چه قـابلیت که از فعلیت خیـل دور است وچه قـابلیت که به فعلیت نزدیـک است، امـا اسـتعداد تنهـا به قابلیت اطلاق می شود که به فعلیت نزدیک است.

دو قسم انسـان : نوع انسـان هـا بگونه ای است که بایـد شـرایط علم را فراهم کنـد تـا بتوانـد آن علم را بـدست آورد، اول باید شرایط علم ضروری را فراهم کند واین نوع از علم را بدست آورد وبعد شرایط علم کسبی را فراهم کند تا بتواند علم کسبی را بـدست آورد. اما تعـداد اندک از انسان ها مثل معصومین (ع) علاوه بر داشـتن قابلیت از همان ابتدای خلقت اسـتعداد داشـتن علوم را هم دارا هستند وبه همین جهت در آوان طفولیت عالم به جمیع علوم ممکن برای انسان ها است.

ص: ۴۴۶

استعداد علم ضروری : استعداد علوم ضروری از طریق احساس اولا ـ وتوجه به مشارکات ومفارقات آن امر محسوس به محسوسات دیگر ثانیا برای انسان حاصل می شود، مثلا انسان آتش را می بیند ومشارکات ومفارقات آنرا با خاک، آب وباد بررسی می کند وبه این طرق استعداد کسب علوم ضروری را پیدا می کند.

استعداد علوم کسبی : استعداد علوم کسبی از طریق علوم ضروری حاصل می شود؛ تصورات کسبی از طریق تصورات ضروری برای انسان بدست می آید وحدود ورسوم از این طرق برای انسان حاصل می شود. وتصدیقات کسبی از طریق تصدیقات ضروری ومقدما بدیهی برای انسان حاصل می شود یعنی انسان آماده گی پیدا می کند که تصدیقات کسبی ونتایج را بدست آورد.

متن : فاذا کانت (نفس) قابله لها (علوم) فلو کانت شرائط الحصول بتمامها حاصله من بدو الفطره لکانت العلوم حاصله من بدو الفطره، لان (اسم ان:) المبدأ الفاعلی الّذی یُخرِجُ کل ما بالقوّه الی الفعل موجودٌ (خبر ان:) دائما لا یختص بوقت دون وقت. (عدل فلوکانت شرائط...:) فلا بد من ان یحصل تلک الشرائط شیئا فشیئا حیث (آنجاکه) فیضان العلوم شیئا فشیئا و بحصول تلک الشرائط یحصل الاستعداد علی ما قال (هم استعداد برای علوم ضروری وهم برای علوم کسبی).

اما استعداد العلم الضروری فبالحواس فان عند الاحساس بجزئیات المحسوسات و التنبه للمشارکات (یعنی مابه الاشتراک محسوسات) و المباینات (یعنی مابه الامتیاز محسوسات) یستعد النفس لفیضان العلوم الضّروریه.

ص: ۴۴۷

و امّا استعداد العلم الکسبی فبالاوّل ای بالعلم الضروری فانّ التصورات الکسبیّه انما یحصل بالحدود و الرسوم المنتهیه الی التصورات الضّروریه و التصدیقات الکسبیّه بالقیاسات المنتهیه الی المقدمات الضروریّه فبکل حدّا و رسم یستعدّ النفس لفیضان العلم بالمحدود و المرسوم و بکل قیاس من الاقیسه لفیضان (ای یستعد النفس لفیضان ...) نتیجه من النتائج .

قول افلاطون درعالم شدن انسان ۹۳/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : قول افلاطون درعالم شدن انسان

بحث در این بود که فیضان علم متوقف بر استعداد است، قبل از ورد دربحث جا داشت به دوسوال ذیل پاسخ می گفتیم :

سوال اول : مراد از استعداد چه استعدادی است؟

سوال دوم : چگونه انسان عالم می شود؟

جواب سوال اول : مراد از استعداد در این جا توانایی ذاتی نیست، که برای هرانسانی در ابتدای خلقت داده شده است، بلکه آماده گی است که با تلاش فراهم می آید تا از جانب مفیض علم افاضه شود مثل اینکه به دنبال علم حرکت می کنیم واگر خداند کتاب نیاز است باید کتاب بخوانیم واگر تعلم نیازاست باید تعلم نماییم واگر تشکیل قیاس احتیاج است باید قیاس را تشکیل دهیم واگر محتاج احساس است باید مشاهده واحساس کنیم تا ازطرف مفیض علم افاضه شود. وچنانکه بیان شد استعداد علم بدیهی از طریق احساس بدست می آید واستعداد علم کسبی با فراهم آمدن مقدمات بدیهی حاصل می شود.

جواب سوال دوم : درباره کیفیت حصول علم برای انسان اختلاف است :

شاعره : انسان هیچ گونه نقشی درکسب علم ندارد، خواندن کتاب، تعلیم وتعلم ومشاهده و... هیچ گونه تاثیری درحصول علم حتی بعنوان معد ندارد، علم موهبتی است که از جانب خداوند افاضه می شود، منتها عادت الهی بر این جاری شده که در وقت خواند کتاب یا تجربه و... افاضه کند.

ص: ۴۴۸

معتزله: بدست آوردن علم متوقف بر تلاش خود انسان است، غیر از انسان چیزی دیگری درحصول علم تاثیر ندارد، ما باخواندن کتاب علم، تعلیم وتعلم، مشاهده، تجربه وتنظیم قیاس علم پیدا می کنیم. خداوند تعالی هیچ گونه دخالت درعالم شدن ما ندارد.

امامیه : علم از طرف معلم افاضه می شود منتها افاضهء علم از طرف معلم وقتی است،که انسان با کتاب خواند، تعلیم وتعلم، تجربه ویا تشکیل قیاس زمینه را فراهم کند.

افلاطون : علم با افاضه بعد از استعداد بدست نمی آید، چنانکه امامیه می گوید، علم با افاضهء بدون استعداد هم حاصل نمی شود، که اشاعره می گوید، علم کسب بدون افاضه هم نیست آن گونه که معتزله می گوید، بلکه علم تذکر است، تذکر تمام آنچه را که درعوالم بالاتر می دانستیم وبدلیل تعلق نفس به بدن فراموش کرده ایم. چرا که نفس ما قبل ازآمدن به عالم ماده درعالم بالاتر وجود داشته است وتمام آنچه را که باید بدانیم می دانسته، ولی وقت در این عالم به ماده تعلق گرفته فراموش کرده است. پس به یاد آوری وتذکر گذشته بپردازیم.

نکته : درباره نفس اقوال متعددی وجود دارد؛ افلاطون معتقد است که نفس بماهونفس قدیم است ودر عوالم قبل مجردا وجود داشته است، اشکال این رای که ارسطو بیان ومشاء وصدرا هم پذیرفته است این است که تعدد نفوس بدون بدن توجیه ندارد. صدرا عقیده دارد که نفس بماهونفس حدوث جسمانی دارد، ولی اصل وریشهء نفس قدیم است، درعوالم دیگر به تجرد عقلی ومثالی وجود دارد وبا تنزل در عالم ماده بعنوان نفس حدوث مادی دارد. مشاء عقیده دارد که انواع نفوس ازلی است مثلا نوع انسان از ازل بوده است، ولی اشخاص نفس مجردا حادث است.

ص: ۴۴۹

نقـد لاـهیجی بر افلاـطون : حرف افلاـطون قابـل قبول نیست، ونا چاریم توجیه نماییم: الف) یا به این است که افلاطون قائل به تناسخ است، که نفس قبل از تعلق به این بدن در ادوار مختلف در ابدان مختلف گشـته است و تمام علوم را کسب کرده وحالا هر علم را که بدست می آورد تذکر است.

ب) ویـا بگوییم حرف افلاـطون توجیه می خواهـد امـا اینکه توجیه اش چیست مـا نمی دانیم، بایـد طوری توجیه شود که قـابل قبول باشد.

تذکر : لاهیجی مشائی است که عالم مثال وعالم ذر را قبول ندارد، ولذا حرف افلاطون را بر تناسخ حمل می کند، درخالیکه با پذیرش عالم مثال می شود توجیه کرد که نفس در عالم مثال بوده واز آنجا تنزل کرده است.

وامّا القول بتوقف ... : این عبارت را می شود به دوصورت معنا کنیم؛ یکی رد حرف اشاعره ودیگری اثبات اختیار برای انسان، ولی ظاهر عبارت ناظر به کلام اشاعره است وحمل آن بمعنای دیگر خلاف ظاهر است.

معنای اول : اشاعره معتقد اندکه قول به استعداد اختیار را از خداوند می گیرد، چرا که با پذیرش استعداد وقتی استعداد حاصل شـد مثل این است که علت حاصل شـده وبایـد فیاض که حق تعالی است افاضه کنـد، بـدون اینکه اختیار کند، چرا که حصول استعداد حتما افاضه را در پی دارد واین با اختیار الهی منافات دارد. پس باید بگوییم علم افاضه می شود بدون استعداد.

لاهیجی : اختیار الهی منافات ندار که افاضهء علم متوقف بر استعداد باشد، چرا که :

اولا، اختیار باتوقف علّی منافات دارد نه با توقف عادی واعدادی، وافاضهء علم توقف اعدادی برحصول استعداد دارد نه توقف علّی، چرا که وقتی استعداد فراهم شد می تواند علم بیاید مگر اینکه به مانع برخورد کند ویکی از مانع اراده ی خداوند تعالی است

معد می تواند مستعدله را بگیرد ومی تواند مستعدله را نگیرد وقت که خداوئند اراده نکند.

ثانیا، ما استعداد را مرجح می دانیم نه مفضی الی الوجوب، استعداد که آمد افاضهء علم راجح شود ومی شود، نه واجب.

ثالثا، هرچند افاضه واجب است ولی متوقف است بر ارادهء خداوند تعالی، پس وجوب افاضه وجوبی است مستند به اختیار وبا اختیار منافات ندارد؛ مثل اینکه ما انسان ها مقدمات کاری را فراهم می کنیم واخیرا اراده می کنیم ووقت که اراده کردیم واجب می شود ولی چون اراده کردن واجب نبود با اختیار ما منافات ندارد. خلاصه وجوب افاضه مستند است به اختیار ووجوب مستند به اختیار اراده را از بین نمی برد.

معنای دوم برای عبارت : فاعل مختار را عبارت بگیریم از انسان که انسان علم را با اختیار بدست می آورد، ولی با پذیرش قول به استعداد گویی انسان درتحصل علم مختار نیست؛ چرا که با فراهم آمدن استعداد حتما علم ازجانب مفیض افاضه می شود وما بدون اختیار عالم می شویم.

جواب اول : توقف افاضه بر استعداد توقف علّی نست، توقف عادی است، عادتا بعد از آمدن استعداد علم می آید نه که ستعداد علم را واجب کند.

جواب دوم : این استعداد علم را راجح می کند نه انیکه واجب کند

ص: ۴۵۱

جواب سوم : این علم که و اجب می شود مستند به اختیار انسان است وعلم واجب که مستند به اختیار است منافات با اختیار ندارد.

نسبت علم با ادراک :

برای ادراک دو اصطلاح است؛ یکی اینکه ادراک عام است، اعم از تعقل، تخیل، توهم واحساس ودیگر انیکه ادراک فقط اطلاق می شود بر احساس. اما علم یک اطلاق دارد و عبارت است از تعقل.

باتوجه به معنای اول ادراک عام است بمنزله جنس وعلم نوع تعقلی ادراک است. ودرمعنای دوم ادراک وتعقل دونوع از ادراک بمعنای عام است.

متن : و أماما نقل عن افلاطن من ان العلوم کلها حاصله للنفس الّا انّها ذهبت عنها(ای خفیت عنها) باشتغالها(نفس) بالبدن والّذی یحصل بتعلّم و تعلیم تذکیر لما ذهب(خفی) عنها لا تحصیل لمالم یکن حاصلا اصلا، (جواب أما:) فإما ممّا لا یلتفت إلیه لابتنائه علی قدم النفس و تناسخها(۱)فی الابدان وإما مما له توجیه و تاویل لا تنافی ما ذکرنا.

و امّا القول بتوقف العلوم علی الاستعداد فلا ینافی القول بالفاعل المختار (۱) لجواز ان یکون التوقف عادیا(درمقابل علّی)(۲) اوالاستعداد مرجحا لا مفضیا الی الوجوب (۳) اوالوجوب مستند الی الاختیار کما سیأتی.

و العلم باصطلاح یفارق ای یفارقه الادراک (دلیل اینکه یفارق را با ضمیر آورده) بدلیل قوله مفارقه الجنس (ادراک) النوعَ (علم) دون ان یقول: مفارقه النوع الجنس.

ص: ۴۵۲

۱- (۱) گویی لاهیجی بین قدم نفس وتناسخ آن جمع کرده، شاید حرف افلاطون موهم تناسخ است، ولی صدرا می گوید افلاطون که قائل به قدم نفس است تناسخ را قبول ندارد.

وهـذا الاصـطلاح(که ادراک عـام وبمنزله جنس است) هو لطلاـق الادراک علی ما یشـمل الکلی و الجزئی و المجرد و المادی فیتنـاول انواعـا أربعه هی: الاحسـاس و التخیـل و التوهم(که هرسه جزئی ومـادی است) و التعقـل(که کلی ومجرد است)، والعلم لیس الا التعقل فیکون الادراک بهذا الاصطلاح کالجنس للعلم .

و(متعلق یفارق:) باصـطلاح اخر(صـفت اصـطلاح آخریاعطف بر اصطلاح آخر:) هوتخصیص الادراک بالاحساس یفارق العلم الّذی هو التعقل مفارقه النوعین تحت جنس هو الادراک بالاصطلاح الاوّل هذا.

معنای قاعدهء «علم به علت مستلزم علم به معلول است» ۹۳/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : معنای قاعدهء «علم به علت مستلزم علم به معلول است»

مرحوم لاهیجی می فرماید: بدست آوردن علم توقف براستعداد دارد واین منافات با فاعل مختاربودن ندارد.

اقسـام توقف : توقف گـاهی علّی است وگاهی عادی، توقف علّی مسـتلزم وجوب است، چنانچه موقوف علیه آمـد موقف باید حاصـل شود، ولی توقف عـادی مسـتلزم وجوب نیست، اگر موقوف علیه آمـد موقوف لاـزم نیست بیایـد. بنابراین توقف عادی مستلزم جبر نیست.

العلم بـالعله یسـتلزم العلم بـالمعلول ویا بگفته ی خواجه العلم التام بالعله یسـتلزم العلم التام بالمعلول. وهمین قیـد تام موجب می شود که علامهء حلی برای قاعده فوق سه معنا بیان کند:

۱. علم به علت: علم به علت بـدون قیـد تـام ونـاقص علم به ذات علت است بـدون ایجاب واسـتلزام، بعبارت دیگر علم به علت بـدون قیـد تام وناقص علم به جنس وفصل علت است واین علم ایجاب واسـتلزام را به ذهن نمی آورد، چه رسد که این ایجاب تام باشد ویا ناقص.

ص: ۴۵۳

۲. علـت نـاقص بـه علت: علم نـاقص به علت علم به ذات علت است بـا قیـد ایجـاب واسـتلزام، ولی اینکه چگـونه اسـتلزام دارد ومعلولش چیست نمی دانیم، فقـط می دانیم که معلول دارد. پس علم نـاقص به علت علم به وجود معلول را افاده می کنـد ولی علم به ماهیت معلول را در پی ندارد.

۳. علم تـام به علت: علم تام به علت هم علم به ذات علت است هم علم به ایجاب علت، هم علم به لوازم وملزوم علت، هم علم به عوارض ومعروض علت وهم علم به اوصاف غیر اضافی واضافی علت.

علامهء حلی بعد از بیان معانی مذکور می گوید معنای قانون « علم تام به علت علم تام به معلول است » معنای سوم است.

شارح قدیم : شارح قدیم که اصفهانی است همین سه تفسیر را برای قاعده آورد است ولی معنای اول را تفصیل داده ومی گوید: اگر علم به ذات علم داشته باشیم وعلت دارای لوازم بین باشد به آن لوازم بین هم علم خواهیم داشت بله چنانچه لوازم غیر بین برای علت باشد علم به علت مستلزم علم چنین لوازمی نیست. پس حرف علامه در لوازم غیربین تمام است، نه در لوازم بین.

اشکال محقق شریف برعلامه وشارح قدیم :

صاحب ملخص مطلبی دارد که محقق شریف آنرا نقل می کند وباتوجه به آن بر علامه وشارح قدیم اشکال می کند.

درملخص مطلب با دومقدمه بیان می شود وچون دومقدمه به صورت شرطیه لزومیه متصل است وبین مقدم وتالی ملازمه است لاهیجی می گوید ملازمه اولی وملازمهء ثانیه.

ص: ۴۵۴

ملازمهء اولی : تعقل ماهیت بالکنه به این است که ذات ودارایی های ذات را تعقل کنیم وچون ذات موجب معلول است معلول را هم تعقل می کنیم. پس می توانیم بگوییم هروقت علت را بالکنه تعقل کنیم ذاتی را تعقل می کنیم که موجب معلول است، یعنی علم به ذات وکنه علت وموجب بودن آن ملازمه است.

ملازمه ء ثانیه : اگر ذات علت را بالکنه تعقل کنیم به این نجو که موجب است علم به معلول هم حاصل است، بعبارت دیگر چنانچه ذات علت بدون واسطه وبدون ضمیمهء امر دیگر مستلزم معلول باشد، در این صورت وقت که به ذات علت علم پیدا کردیم به استلزام ولازم یعنی معلول آن علم پیدا می کنیم، چه این لازم بین باشد چه غیر بین.

بیان اشکال : باتوجه به دو ملازمه هم حرف علامه اشکال دارد که می گوید علم به ذات علت بدوقید تام وناقص علم به ایجاب واستلزام را درپی ندارد، وهم حرف شارح قدیم که بین لازم بین وغیر بین فرق می گذارد، چرا که اگر ذات علت بدون هیچ واسطه وضمیمه مستلزم معلول باشد علم به ذات علت مستلزم علم به لازم ومعلول است چه لازم بین باشد چه غیر بین باشد.

متن : و تعلقه ای تعلق العلم علی التمام بالعله (متعلق تعلق) یستلزم تعلقه کذلک ای علی التمام بالمعلول (متعلق تعلق).

فی شرح العلّامه (ره): « انّ العلم بالعله یقع باعتبارات ثلاثه :

الاول، العلم بماهیه العله من حیث هی ذات و حقیقه لا باعتبار اخر (که استلزام وایجاب دارد). و هذا لا یستلزم العلم بالمعلول لا علی التمام و لا علی النقصان.

ص: ۴۵۵

الثانی، العلم بها (علت) من حیث هی (علت) مستلزمه لذات اخری. و هو(علم) علم ناقص بالعله فلیستلزم علما ناقصا من بالمعلول حیث انّه (معلول) لازم للعلّه لا من حیث هی (معلول یعنی ذات معلول) ماهیّته (ماهیته ن ک).

الثالث، العلم بذاتها (علت) و ماهیّتها(۱)و لوازمها(که ازجملهء لوازم معلولش است) وملزوماتها (یعنی عللش) و عوارضها و معروضاتها (اگر علت حالت عرضی دارد معروض آن را بدانیم) و ما (اوصاف) لها فی ذاتها (بدون مقایسه به غیر) و ما لها بالقیاس الی الغیر.

وهذا (معنای سوم) هو العلم التام بالعلّه وهو یستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهیّه المعلول و حقیقته لازمه لماهیه العلّه و قد فرض تعلق العلم بها من حیث ذاتها و لوازمها انتهی»

(همین سه اعتبار را شارح قدیم گفته) وکذا قال أیضا الشارح القدیم، الا انّه استثنی فی القسم الاوّل کون المعلول لازما بیّنا لماهیّه العلّه فانّه یلزم حینئذ (معلول لازم بین ماهیت علت باشد) من تصور ماهیّه العلّه تصور ماهیه المعلول.

و قال المحقق الشریف: لکن المذکور فی الملخّص انّا متی عقلنا العله بکنهها فقد حصل فی الذهن ماهیّه موجبه لماهیه المعلول و کلما کان کذلک کان العلم بالمعلول حاصلا.

والمقدمتان ظاهرتان علی القول بان التعقل یستدعی ماهیّه مساویه للمعقول فی العاقل فهذا(کلام ملخص) یدلّ علی انّ العله اذا کانت لذاتها(بدون واسطه وضمیمه) عله کانت تصورها(علت) بالکنه موجبا لتصور المعلول یعنی(تفسیرموجبا) مطلقا سواء کان(معلول) لازما بیّنا او لا، هذا.

ص: ۴۵۶

۱- (۱) ماهیت می تواند همراه وجود باشد ومی تواند نباشد، وقت که همراه وجود باشد به آن ذات وحقیقت گفته می شود.

رد حرف محقق شریف ۹۳/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : رد حرف محقق شریف

بحث دراین داشتیم که علم به علت مستلزم علم به معلول است، بعبارت بهتر علم به ماهیت علت مستلزم علم به ماهیت معلول است، نه اینکه علم به وجود علت مستلزم علم به وجود معلول است، چرا که بحث تلازم وجودی علت ومعلول است مربوط به باب استحاله تخلف معلول از علت است آنجاکه می گوییم تخلف معلول از تخلف علت جایز نیست.

بعبارت دیگر چنانچه علم پیدا کردیم که علتی موجود است ویا موجودی بعنوان علت تحقق پیدا کرده در این صورت علم پیدا می کنیم که موجودی باید بعنوان معلول باشد، چرا که تخلف معلول از علت محال است، ولی درمانحن فیه بحث ما درباره تلازم علمی علت ومعلول است، صرف نظر از تحقق خارجی شان.

به بیان سوم بحث استحاله تخلف معلول از علت مربوط به تحقق خارجی است وبحث از قاعده مربط به تلازم علمی علت ومعلول است صرف نظر از تحقق خارجی شان.

علامه حلی دربیان قاعده گفت علت را سه جور می توانیم اعتبار کنیم؛ یکی اینکه ماهیت علت را تصور کنیم صرف نظر از ایجاب واستلزام آن ودیگر اینکه ماهیت علت بعلاوه ایجاب آنرا ملاحظه کنیم وسوم آنکه ماهیت علت، ولازم وملزوم آن و... راتصور کنیم.

شارح قدیم هم این سه اعتبار را دارد ولی در اعتبار اول تفصیل قائل است، ومی گوید حرف علامه درصورتی تمام است که معلول از لوازم بین علت نباشد، اما اگر معلول از لوازم بین ماهیت علت باشد علم به ماهیت علت علم به ماهیت معلول هم است.

ص: ۴۵۷

محقق شریف،که با دومقدمه حرفش را بیان می کند، برعلامه ومرحوم اصفهانی، دوشارح قدیم، اشکال دارد، ومی گوید اگر ذات علت بدون ضمیمه وواسطه علت برای ماهیت معلول باشد علم به ماهیت علت علم به ماهیت معلول است، چه لازم بین باشد وچه غیر بین. پس حرف علامه ومرحوم اصفهانی تمام نیست.

مقدمه اول : اگر علت به کنه ها به ذهن بیاید موجب ماهیت معلول خواهد بود

مقدمه دوم : اگر کنه علت موجب معلول باشد واین کنه در ذهن بیاید معلول هم در ذهن خواهد آمد. پس علم به علت مستلزم علم به معلول است چه معلول لازم بین علت باشد چه نباشد.

لاهیجی : اینکه می گویید کنه علت به ذهن بیاید آیا کنه علت بیاید بدون وصف ایجاب، که در نفس الامر است ویا کنه علت

بیاید با وصف ایجاب؟

اگر بگویید کنه ماهیت علت با وصف ایجاب به ذهن می آید، ما ملازمه اولی را نفی می کنیم، چرا که می شود کنه ماهیت علت به ذهن بیاید بدون وصف ایجاب، بعبارت دیگر آمدن کنه علت با آمدن وصف ایجاب ملازمه ندارد، آمدن کنه علت به ذهن آمدن به این است که جنس وفصل ماهیت علت به ذهن بیاید ودر جنس وفصل ماهیت وصف ایجاب ماخوذ نیست، تا با آمدن جنس وفصل وصف ایجاب به ذهن بیاید. بله چنانچه درجای با آمدن جنس وفصل ماهیت شی علت بودن آن هم به ذهن بیاید این بخاطر شناخت ما از علت بودن آن شی است، نه به این خاطر که درجنس وفصل شی علت بودن آن ویا استلزام معلول هم وجود داشته باشد.

ص: ۴۵۸

اگر بگوييد كنه علت بدون وصف ايجاب به ذهن می آيد، ملازمه دوم ار نفی می كنيم، چرا كه ماهيت موجِبه به ذهن نيامده است. ووقی كه ماهيت موجِبه به ذهن نيايد موجَب هم به ذهن نمی آيد چه اين موجَب لازم بين باشد يا لازم غير بين بايد، بله در صورت موجَب به ذهن می آيد كه ماهيت موجِبه به ذهن بيايد.

بعبارت ديگر شما در ملازمه اول گفتيد « متی عقلنا العله بكنهها فقد حصل فی الذهن ماهيه موجبه لماهيه المعلول » مراد از « ماهيه موجبه لماهيه المعلول » چيست؟ آيا ماهتی است كه در ذهن ايجاب دارد ويا ماهيتی است كه در خارج ايجاب دارد؟

اگر بگوييد ماهيتی است كه در ذهن ايجاب واستلزام دارد، مقدمه اول تمام نيست وبين مقدم وتالی آن ملازمه وجود ندارد، چرا كه آمدن كنه ماهيت در ذهن ايجاب واستلزام ماهيت را به ذهن نمی آورد؛ آمدن كنه ماهيت در ذهن يعنی آمدن جنس فصل ماهيت در ذهن ودر جنس وفصل ماهيت ايجاب وجود ندارد. پس آمدن كنه ماهيت در ذهن موجِب بودن وايجاب آنرا به ذهن نمی آورد.

چنانچه بگوييد ماهيتی است كه در خارج ايجاب واستلزام دارد، دراين صورت مقدمه دوم تمام نيست وبين مقدم وتالی آن ملازمه وجود ندارد، چرا كه تالی مقدمه يا ملازمهء اول مقدم ملازمهء دوم است ومعنای مقدمه يا ملازمهء دوم اين است كه « اگركنه ماهيت كه در خارج ايجاب واستلزام دارد به ذهن بيايد موجِب علم به ماهيت معلول خواهد شد». روشن است كه بين مقدم وتالی اين شرطيه ملازمه وجود ندارد، آمدن جنس وفصل ماهيت در ذهن بدون وصف ايجاب واستلزام موجب علم به ماهيت معلول نمی شود، بله اگر ايجاب واستلزام وصف ماهيت در ذهن باشد ملازمه بين مقدم وتالی اين شرطيه وجود دارد، ولی در اين فرض ايجاب واستلزام وصف ماهيت خارجی است.

ص: ۴۵۹

پس یا ملازمه اولی ممنوع است ویا ملازمه ثانیه باطل است وصورت سوم هم نداریم.

متن: و فیه اعنی فی کلام الملخّص انه ان اراد بحصول الماهیه الموجبه للمعلول فی الذهن(متعلق حصول) حصولَها(مفعول اراده) مع وصف الایجاب فالملازمه الاولی ممنوعه فانّ تعقّل الماهیّه (ماهیت علت) بالکنه لا یستلزم تعقلها(ماهیت) من حیث الایجاب و ان کان الموجِب هو الکنه. فتخصیص المحقق الشریف ذلك(انتقال ازعلت به معلول) بما اذا کان علّه لذاتها لا ینفعه.(هرچند علت لذاتها علت است ولی ایجاب بیرون از ذات است)

و ان اراد حصول ماهیه متصفه بالایجاب فی نفس الامر و ان لم یکن وصف الایجاب حاصلا فی الذهن فالملازمه الثانیه ممنوع و هو(ملازمه ثانیه ممنوع است) ظاهر.

بررسی معنای اول که برای قاعدهء استلزام بیان شد ۹۳/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی معنای اول که برای قاعدهء استلزام بیان شد

بحث در این داشتیم که علم به علت مستلزم علم به معلول است وبرای این قاعده سه تفسیر بیان کردیم؛ یکی اینکه علم به ذات علت داشته باشیم بدون علم به ایجاب واستلزام آن، دیگری آنکه علم به ذات علت وایجاب آن داشته باشیم وسوم اینکه علم به ذات علت، لوازم وملزوم علت، اوصاف وموصوف علت وعارض ومعروض آن داشته باشیم.

بحث درمعنای اول داشتیم علامهء حلی که علم به ذات علت مطلقا مستلزم علم به معلول نیست ولی شارح قدیم به این صورت تفصیل داد، که اگر معلول لازم بین علت باشد علم به ذات علت مستلزم علم به معلول است، بله چنانچه معلول لازم غیر بین علت باشد علم به ذات علت مستلزم علم به معلول نیست.

ص: ۴۶۰

میرسید شریف معتقد است درصورت که معلول ازلوازم ذات علت بدون ضمیمه وواسطه باشد، علم به ذات علت مستلزم علم به معلول است، چه معلول لازم بین باشد چه لازم غیر بین باشد. وبرای این عقیده اش از کلام ملخص استفاده نمود.

ما از کلام ملخص جواب گفتیم که بیان شد، قوشچی هم برکلام ملخص اعتراض دارد.

قوشجی : اگر وجود ذهنی علت مستلزم وعلت وجود ذهنی معلول باشد تصورعلت مستلزم تصور معلول است. واین درصورتی است که معلول از لوازم بین علت باشد.

بعبارت دیگر اینکه ماهیت علت موجب ماهیت معلول درخارج است، جای بحث ندارد، بحث درقاعدهء « العلم بالعله یستلزم علم بالمعلول » است که استلزام ذهنی علت ومعلول را بیان می کند وبین علت ومعلول در ذهن درصورتی استلزام است که معلول از لوازم بین علت باشد. چنانچه شارح قدیم گفت.

خلاصه : اینکه ماهیت علت موجب ماهیت معلول درخارج است، حرف صحیح است وجای بحث ندارد. بحث درقاعده است که تصورعلت را مستلزم تصور معلول می داند واین درصورتی است که معلول از لوازم بین علت باشد.

لاهیجی : اولاً شرط وجزا درکلام قوشجی هرچند لفظ شان فرق دارد، ولی مفاد شان یکی است؛ «وجود ذهنی علت»که درشرط آمده با «تصور علت»که درجزا آمده است یک مفاد دارد و«عله لوجود المعلول» که درشرط آمده با «یوجب تصورالمعلول»که درجزا آمده مفاد شان یکی است.

ثانیا، اینکه قوشجی گفتند حرف ملخص درباره ی خارج است وقاعده در باب ذهن است وباهم ربط ندارند، صحیح نیست، ذهن وخارج باهم ربط دارند؛ اگرماهیت خارجی علت موجب ماهیت خارجی معلول است، که حرف صحیح است، آنچه که در ذهن می آید خارج را نشان می دهد وماهیت علت در ذهن می تواند ماهیت معلول را نشان دهد ووجود ذهنی علت مستلزم وجود ذهنی معلول است.

ص: ۴۶۱

لاهیجی : شارحان قدیم (علامه واصفهانی) گفتند از سه تفسیر که برای قاعده است تفسیر سوم معنای قاعده است، درتفسر سوم علم به ذات علت ولازم علت وملزومات علت و... طرح شد، وعلم به لازم یعنی علم به معلول پس در این تفسیر علم به علت مستلزم علم به معلول نیست، بلکه علم به معلول جزء از علم به علت است وبعبارت دیگر علم به علت عین علم به معلول است، درحالیکه قاعده دربارهء استلزام علم علت ومعلول است.

متن: واما اعتراض(۱)الشارح القوشجی علیه (کلام ملخص) :« بان تصور العلّه انّما یوجب تصور المعلول(بجای جواب اذا، چزا که اذا صدارت طلب است وجوابش نمی تواند مقدم شود) اذا کانت العله بوجودها الذهنی عله لوجود المعلول (متعلق وجود:) فی الذهن و حینئذ (در این هنگام که علت بوجود ذهنی اش مستلزم وجودمعلول است) یکون المعلول لازما بیّنا و قد استثناه (شارح قدیم این مطلب را از کلام علامه استثنا کرد). ومعنی کون ماهیه العلّه موجبه لماهیه المعلول، ان العله بوجودها الخارجی یستلزم وجود المعلول فی الخارج لا انّها (علت) بوجودها الذهنی (تصوروجود علت) یستلزم وجود المعلول فی الذهن (یعنی تصوروجود معلول)»

(جوب اما:) فلیس بشی ء؛ امّا أولا، فلان قولنا: (مقدم یا شرط:) اذا کانت العله بوجودها الذهنی عله لوجود المعلول فی الذهن (تالی یا جزا:) فتصورها یوجب تصور المعلول لا ـ فرق بین مقدمها(قول: قضیه) وتالیها(قول)، فان الوجود فی الذهن (که درمقدم است) عین التصور(که درتالی است) و العلیه (که درمقدم است) عین الایجاب(که درتالی است).

ص: ۴۶۲

۱- (۱) میرسید شریف بعد از قوشجی است ولذا این کلام ناظر به ایشان نیست، ولی از آنجای که محقق شریف کلام ملخص را قبول دارد اشکال بر او هم وارد است.

و أما ثانيا، فلانّه(شان) لم يـدع احـد (هيچ کس ادعا ندارد) انّ معنی کون ماهیّه العله موجبه لماهیّه المعلول هو کونها بوجودها الـذهنی مسـتلزمه لوجود المعلول فی الـذهن بل الدعوی ان الاوّل(ماهیت علت) موجب للثانی(ماهیت معلول) بناء علی اسـتدعاء التعقـل حصول المـاهیّه المسـاویه (مساوی ماهیت خارجی در ذهن می آیـد یعنی حقیقت ماهیت در ذهن وخارج یکی است)، هذا.

فامّا ما قرّره الشارحان القدیمان: انه المراد هاهنا _ اعنی (تفسیرضـمیرانه) الاعتبار الثالث _ فهو عندی بمنزله ان یقال العلم بالعلّه و المعلول یسـتلزم العلم بالمعلول، وهـذا لا یخفی لزوما و فسادا (لزوم مخفی نیست، بلکه بالاتر از لزوم است، عین هم انـد ولـذا فسادش هم روشن است، چرا که شما یک چیز را لازم وملزوم قرار دادید).

بررسی معنای سوم که برای قاعده بیان شده است ۹۳/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی معنای سوم که برای قاعده بیان شده است

بحث دراین داشتیم که علم به علت مسـتلزم علم به معلول است وبیـان کردیم که بنظر علامـه برای این قاعـده سه تفسـیر وجود دارد، وتفسیرسوم معنای صحیح قاعده است.

لاهیجی : چنانچه تفسیرسوم از تفاسیر مذکوره معنای قاعده باشد اشکالاتی وارد است، که اشکال اول بیان شد.

اشـکال دوم: مشـهور است که این قاعـده عکس نـدارد تا بگوییم العلم التام بالمعلول یسـتلزم العلم بالعله، درحالیکه اگر معنای قاعـده آن باشـد که شـما گفتید قاعده عکس خواهد داشت واز علم تام به معلول می توانیم علم به علت پیدا می کنیم، چرا که علم به معلول از جمیع وجوه، این است که علم به معلول وملزوم معلول و... داشـته باشـیم که چنین علم به معلول مستلزم علم به علت است.

ص: ۴۶۳

ان قلت : هرچند ملزوم علت وخود علت ملزوم معلول است، یکی ملزوم با واسطه دیگری ملزوم بدون واسطه، اما معروض علت ملزوم معلول نیست ودرعکس گفتیم که علم تـام به معلول علم به علت وملزومات آن است چرا که علت وملزومات آن همگی ملزومات معلول اند. پس علم تام به معلول علم تام به علت نیست، وعلم به معروض علت را در پی ندارد. نبابراین عکس قاعده صحیح نیست، چرا که علم تام به معلول علم تام به علت نیست.

قلت : درست است که معروضـات علت ملزوم معلول نیست ومـا از علم تـام به معلول علم به معروض علت پیـدا نمی کنیم ولی این اشـکال نـدارد، چرا که در اصـل قاعـده هم علم تام به علت مسـتلزم علم به عوارض معلول نیست وعوارض معلول از لوازم علت به شمار نمی آید.

درعکس قاعـده نمی تـوانیم بگـوییم علم به معلـول وعوارض آن علم به علت ولوازم آن نیست ولی این اشـکال نـدار، چرا که دراصل قاعـده هم علم تام به علت ومعروضات آن علم به معلول وملزومات آن نیست. خلاصه اگر اصل قاعـده تمام باشـد باید عکس هم قبول باشد واگر در اصل چشم پوشی می کنید درعکس هم چشم پوشی کنید.

اشکال سوم: علما ازاین قاعده در موارد متعدد برای علم علت به معلول استدلال می کند، مثلا درعلم واجب تعالی به ماعدا قبل از ایجاد می گوینـد علم به علت تامه مسـتلزم علم به معلول است وحق تعالی هم علت تامهء ماعدا است وهم به خودش علم تام دارد، همین طور درعلم عقول عالیه به ماعدا از این قاعده اسـتفاده می کند، ولی اگر قاعده را به تفسـیر سوم معنا کنید درمورد عقول عالیه نمی تونید از این قاعده اسـتفاده کنید، چرا که در تفسـیر سوم علم تام به ذات علت وملزومات آن و... مطرح اسـت وعقول عالیه نمی توانـد علم تام به ملزومات خود یعنی حق تعالی داشـته باشـد ودرنتیجه این قاعـده یک مصـداق بشتر نخواهد داشت.

ص: ۴۶۴

متن : (۲) وأيضا المشهور ان هذا الحكم غير منعكس ای لیس تعلق العلم بالمعلول مستلزما لتعلقه بالعله و الحال انّ العلم بالمعلول أيضا من جميع الوجوه المذكوره يستلزم العلم بالعله كذلك (من جميع الوجوه) فان العله و ملزوماتها(یعنی عله العله) من ملزومات المعلول. (ان قلت:) واما معروضات العله فانّها و ان لم يكن ملزومه للمعلول، (قلت:) لكن عوارض المعلول أيضا ليست من لوازم العلّه.

(۳) على ان هذه القاعده مستعمله فی مواضع عديده يستدل فيها بالعلّه على المعلول كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات (به ماعدا) و اثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته(۱)(غیره) الی غير ذلک فان لم يمنع كون المبدأ الاوّل عالما بذاته من جميع تلک الوجوه فقد يمنع ذلک (عالما بذاته من جميع تلک الوجوه) فی غیره (مبداء اول) فلا يتم مقصودهم.كذا فی الحواشی الشريفيه.

صحیح نبودن عکس قاعده ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:صحیح نبودن عکس قاعده

بحث در این داشتیم که علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است. اصل این قاعده مورد پذیرش همه است، اما این که علم تام چیست، علامه تفسیری ارئه کرد که سه اشکال بر آن وارد است. لاهیجی برای علم تام تفسیری دارد که اشکالات تفسیر علامه بر آن وارد نیست.

ص: ۴۶۵

۱- (۱) مراد از معلولات نمی تواند معلولات حق تعالی باشد، بلکه باید معلولات خود مجردات باشد، چرا که از این قاعده برای علم علت به معلولات خودش استفاده می کنند، نه برای علم علت به معلولات غیر. علاوه بر اینکه مطلق مجردات نمی تواند به معلولات حق تعالی علم داشته باشد مثل عقل دهم نمی تواند به معلولات حق علم تام داشته باشد.

بیان کردیم که اشکال اول بر تفسیر لاهیجی وارد نیست، اشکال دوم هم براین تفسیر وارد نیست، چرا که طبق این تفسیر عکس قاعده قابل قبول نیست، چنانکه حکما می گویند.

عکس قاعده طبق تفسیر لاهیجی : اگر علم تام به معلول وعلم به حیثیات وجهات که در آن است داشته باشیم علم به علت خاص نخواهیم داشت، بلکه فقط می دانیم علت دارد، اما اینکه علت چیست نمی دانیم، یعنی عکس قاعده تمام نیست، چرا که اگر عکس قاعده صحیح می بود باید علم تام به معلول وجهات وحیثیات آن علت معین وماهیت آن را نشان می داد.

موئید از کلام خواجه : ابن سینا دراشارات بیان می کند که خداوند تعالی به ماعدا علم دارد واین ادراک اکمل الادراکات است. خواجه در تبیین این مطلب از قاعد « علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است» بعنوان کبرای کلی استفاده می کند، وتوضیحاتی برای این قاعده می آورد که شاهد مثال ماست.

توضیح خواجه دربارهء قاعده : علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است یعنی علم تام به علت علم به معلول معین را در پی دارد ولی علم تام به معلول علم به علت معین را در پی ندارد، بعبارت دیگر علم تام به علت هم علم به وجود معلول معین را در پی دارد وهم علم به ماهیت معلول را ولی علم تام به معلول علم فقط علم به وجود معلول را به دنبال دارد اما ماهیت وچیستی معلول را نشان نمی دهد؛ چرا که معلول با امکان واحتیاجش علت را نشان می دهد وامکان صرف وابستگی به موجود دیگر را نشان می دهد، ماهیت آن را نشان نمی دهد.

ص: ۴۶۶

توجه داریم که توضیح خواجه در بارهء قاعده شاهد مدعای ما است وبه خوبی نشان می دهد که عکس قاعده تمام نیست ویا قاعده عکس ندارد.

علم خداوندتعالی به ذاتش علم به ماعد است وچون ذات حق تعالی علت ماعدا است وعلم تام به علت علم تام به معلول است پس خداوند تعالی به ماعدا علم تام دارد. وچون ذات الهی اکمل الذوات است وعلم الهی عین ذات او است حق تعال اکمل الادراکات را به ماعدا دارد.

ماسوای حق تعالی که ذات شان ناقص است علم شان اکمل العلوم نیست، چه به ذاتش علم تام داشته باشد مثل مجردات تام وچه علم تام به ذاتش نداشته باشد مثل انسان ها، چرا که کمال ادراک به سه چیز بستگی دارد :

۱. قوت وکمال مدرِک، مثلا مدرِک عقلی قوی تر از مدرِک خیالی وحسی است.

۲. قوت وکمال مدرَک، مثلا مدرَک چنانچه عقول باشد قوی تر است از مدرَک مادی.

۳. قوت وکمال ادراک، مثلا ادراک عقلی قوی تر از ادراک خیالی وحسی است.

درعلم حق تعالی به ذاتش هم مدرِک ذات الهی است که کامل ترین مدرِک است، هم مدرَک ذات الهی است که کامل ترین ذوات است وهم ادراک قوی ترین ادراک است، چرا که عین ذات الهی است. پس علم الهی به ذاتش وبه ماعدا اکمل الادراکات است.

متن : قال المصنف فی شرح الاشارات: « ولما کان العلم التام بالعله التامه مقتضیا للعلم التام بمعلولها و لم یکن العلم التام بالمعلول مقتضیا علما تاما بعلّته. (تعلیل برای شرط/ مورد استشهاد ما:) فان العلّه من حیث هی تامّه یوجب معلولها المعین و المعلول من حیث هو معلول لا یقتضی علّته المعینه انما یقتضی علّه ما لوجوده (برای ترقی، نه اضراب:) بل العلم بالعله یقتضی العلم بماهیه المعلول و انیّته و العلم بالمعلول یقتضی العلم بانیّه العله دون ماهیتها. (جواب لما:)کان اکمل الادراکات فی ذواتها(چون عین ذات است وذات حق اکمل الذوات است) ادراک الاوّل(اول تعالی) لذاته بذاته(بدون واسطه وبدون معلم) کما هی و لجمیع ما سواه أیضا(قید ماسواه یعنی علاوه برذاتش/ قید بذاته، یعنی هم چنین بدون واسطه ومعلم) بذاته من حیث هو علّه تامه لها انتهی»

ص: ۴۶۷

صحیح نبودن عکس قاعده ۹۳/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:صحیح نبودن عکس قاعده

بحث در این داشتیم که علم تـام به علت مسـتلزم علم تـام به معلول است. اصل این قاعـده مورد پـذیرش همه است، اما این که علم تـام چیست، علامـه تفسیری ارئه کرد که سه اشـکال بر آن وارد است. لاـهیجی برای علم تام تفسـیری دارد که اشـکالات تفسیر علامه بر آن وارد نیست.

بیـان کردیـم که اشـکال اول بر تفسـیر لاـهیجی وارد نیست، اشـکال دوم هم براین تفسـیر وارد نیست، چرا که طبـق این تفسـیر عکس قاعده قابل قبول نیست، چنانکه حکما می گویند.

عکس قاعـده طبق تفسـیر لاـهیجی : اگر علم تـام به معلول وعلم به حیثیـات وجهات که در آن است داشـته باشـیم علم به علت خاص نخواهیم داشت، بلکه فقط می دانیم علت دارد، اما اینکه علت چیست نمی دانیم، یعنی عکس قاعده تمام نیست، چرا که اگر عکس قاعده صحیح می بود باید علم تام به معلول وجهات وحیثیات آن علت معین وماهیت آن را نشان می داد.

موئیـد از کلام خواجه : ابن سـینا دراشارات بیان می کنـد که خداونـد تعالی به ماعـدا علم دارد واین ادراک اکمل الادراکات است. خواجه در تبیین این مطلب از قاعد « علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است» بعنوان کبرای کلی استفاده می کند، وتوضیحاتی برای این قاعده می آورد که شاهد مثال ماست.

توضـیح خواجه دربارهء قاعـده : علم تام به علت مسـتلزم علم تام به معلول است یعنی علم تام به علت علم به معلول معین را در پی دارد ولی علم تـام به معلول علم به علت معین را در پی نـدارد، بعبـارت دیگر علم تام به علت هم علم به وجود معلول معین را در پی دارد وهم علم به مـاهیت معلـول را ولی علم تـام به معلول علم فقـط علم به وجود معلول را به دنبـال دارد امـا مـاهیت وچیستی معلول را نشـان نمی دهـد؛ چرا که معلول بـا امکـان واحتیـاجش علت را نشـان می دهـد وامکـان صـرف وابسـتگی به موجود دیگر را نشان می دهد، ماهیت آن را نشان نمی دهد.

ص: ۴۶۸

توجه داریم که توضـیح خواجه در بارهء قاعـده شاهد مدعای ما است وبه خوبی نشان می دهد که عکس قاعده تمام نیست ویا قاعده عکس ندارد.

علم خداوندتعالی به ذاتش علم به ماعد است وچون ذات حق تعالی علت ماعدا است وعلم تام به علت علم تام به معلول اسـت پس خداونـد تعـالی به ماعـدا علم تام دارد. وچون ذات الهی اکمل الـذوات است وعلم الهی عین ذات او است حق تعال اکمل الادراکات را به ماعدا دارد.

مـاسوای حق تعـالی که ذات شان ناقص است علم شان اکمل العلوم نیست، چه به ذاتش علم تام داشـته باشـد مثل مجردات تام وچه علم تام به ذاتش نداشته باشد مثل انسان ها، چرا که کمال ادراک به سه چیز بستگی دارد :

۱. قوت وکمال مدرِک، مثلا مدرِک عقلی قوی تر از مدرِک خیالی وحسی است.

۲. قوت وکمال مدرَک، مثلا مدرَک چنانچه عقول باشد قوی تر است از مدرَک مادی.

۳. قوت وکمال ادراک، مثلا ادراک عقلی قوی تر از ادراک خیالی وحسی است.

درعلم حق تعـالی به ذاتش هم مـدرِک ذات الهی است که کامـل ترین مـدرِک است، هم مـدرَک ذات الهی است که کـامل تریـن ذوات است وهـم ادراک قـوی ترین ادراک است، چرا که عین ذات الهی است. پس علم الهی به ذاتش وبه ماعـدا اکمل الادراکات است.

متن : قـال المصـنف فی شـرح الاشـارات: « ولمـا کـان العلم التـام بـالعله التـامه مقتضـیا للعلم التام بمعلولها و لم یکن العلم التام بـالمعلول مقتضـیا علمـا تامـا بعلّته. (تعلیـل برای شـرط/ مورد استشـهاد مـا:) فان العلّه من حیث هی تامّه یوجب معلولها المعین و المعلول من حیث هو معلول لا یقتضـی علّته المعینه انما یقتضـی علّه ما لوجوده (برای ترقی، نه اضـراب:) بل العلم بالعله یقتضی العلم بمـاهیه المعلـول و انیّته و العلم بـالمعلول یقتضـی العلم بـانیّه العله دون ماهیتهـا. (جـواب لمـا:)کـان اکمـل الادراکـات فی ذواتها(چون عین ذات است وذات حق اکمل الـذوات است) ادراک الاوّل(اول تعالی) لـذاته بذاته(بدون واسـطه وبدون معلم) کما هی و لجمیع ما سواه أیضا(قیـد ماسواه یعنی علاوه برذاتش/قید بذاته، یعنی هم چنین بدون واسـطه ومعلم) بذاته من حیث هو علّه تامه لها انتهی»

ص: ۴۶۹

صحیح نبودن عکس قاعده باتوجه به تفسیر لاهیجی ۹۳/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحیح نبودن عکس قاعده باتوجه به تفسیر لاهیجی

بحث دراین قاعده داشتیم که « العلم التام بالعله یستلزم العلم التام بالمعلول». برای علم تام دومعنا بیان کردیم، یک معنای که علامه بیان کرده است ودیگری معنای که لاهیجی طرح کرده است. معنای علامه سه تا اشکال دارد، یکی اینکه طبق معنای علامه عکس قاعده صحیح خواهد بود؛ چرا که طبق این معنا علم تام به ذات معلول وملزوم ولازم و... آن مستلزم علم تام به ذات علت است، درحالیکه علما عکس قاعده را صحیح نمی داند. این اشکال برتفسیر لاهیجی از علم تام وارد؛ یعنی علم تام به معلول وجهات وحیثیات آن مستلزم علم تام به علت نیست.

موئید ازکلام خواجه برای صحیح نبودن عکس قاعده طبق تفسیر لاهیجی:

اگر علم تام به علت داشته باشیم علم به وجود وماهیت معلول پیدا می کنیم ولی اگر علم تام به معلول داشته باشیم فقط علم به وجود علت پیدا می کنیم، بعبارت دیگر علم تام به علت علم به معلول معین را در پی دارد ولی علم تام به معلول علم به علت معین را به دنبال ندارد، بلکه صرفا نشان می دهد که معلول علت دارد، اما شخص علت وماهیت آنرا نشان نمی دهد.

تایید از کلام محقق شریف برای صحیح نبودن عکس قاعده طبق تفسیر لاهیجی:

اگر علم به علت معین پید کنیم علم به معلول معین پیدا می کنیم ولی چنانچه علم به معلول معین داشته باشیم فقط علم به علتی پیدا می کنیم، نه علم به علت معین؛ چرا که معلول با امکانش اقتضای علت دارد وامکان خاص نیست، مشترک بین تمام معالیل است، ولذا فقط وابستگی به علت را نشان می دهد، نه علت خاص را.

ص: ۴۷۰

اینکه علم تام به علت مستلزم علم به معلول خاص است ولی علم تام به معلول مستلزم علم به علت خاص نیست ویا علم تام به علت مستلزم علم به وجود وماهیت معلول است ولی علم تام به معلول فقط مستلزم علم به وجود علت است، به همین جهت است که گفته اند استدلال از علت به معلول علم تام را به دنبال دارد ولی استدلال از معلول به علت علم ناقص را در پی دارد.

مراتب علم :

مراتب طولی عقل انسانی :

۱. عقل هیولانی، که عقل هیچ صورت معقوله را کسب نکرده است وتنها توانایی کسب صورمعقوله را دارد.

۲. عقل بالملکه، که عقل تنها بدیهیات را کسب کرده است وازعلوم نظری خالی است.

۳. عقل بالفعل، که عقل تمام صورمعقوله اعم از بدیهی ونظری را بدست آورده است ولی مشغول مطالعه ی آن نیست.

۴. عقل بالمستفاد، که عقل تمام صورمعقوله را کسب کرده است ومشغول مطالعه ی آن است.

ازمرابت چهارگانهء علم، مرتبه هیولانی بالقوه محض است، مرتبه از عقل که هیچ معقولی را کسب نکرده است وفقط توانایی تعقل را دارد، ومرتبهء بالمستفاد کاملا بالفعل است، تمام صور معقوله را کسب کرده ومشغول مطالعه ی آن است. اما دومرتبه دیگر ازمراتب چهارگانه ی علم از جهتی بالقوه واز جهتی دیگر بالفعل است؛ مرتبه ی بالملکه که عقل بدیهیات را کسب کرده است نسبت به عقل هیولانی بالفعل است ولی نسبت به مرتبه ی بعدی بالقوه است. عقل بالفعل هم که تمام صورمعقوله را کسب کرده ولی مشغول مطالعه ی آن نیست نسبت به عقل بالملکه بالفعل ولی نسبت به عقل بالمستفاد بالقوه است.

ص: ۴۷۱

متن: والسبب فی ذلک(علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است من دون عکس/علم تام به علت علم به وجود وماهیت علت است ولی علم تام به معلول فقط علم به وجود علت است) علی ما قاله المحقق الشریف: «هو ان العلّه التامه یکون لخصوصها مقتضیه لمعلول مخصوص و ان المعلول الخاص لا یستدعی لامکانه الا عله ما(چون که امکان خاص نیست)، فالعلیه مستنده الی خصوصیه الذات(اضافه صفت به موصوف یعنی ذات مخصوصه) التی لا یتصور اقتضاؤها الا لشی ء مخصوص و المعلولیه مستنده الی امکان ذات مخصوصه و لا ـ شک ان الامکان لا یستدعی عله مخصوصه فالعلم بالعلّه یستلزم العلم بمهیّه المعلول و انیّته و العلم بالمعلول یستلزم العلم بانیّه العله دون ماهیتها و من ثم(ازاین جهت که علت کاملا ـ معلول را نشان می دهد ولی معلول کاملا علت را نشان نمی دهد) حُکم بان الاستدلال بالعله یستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول یوجب علما ناقصا. انتهی کلامه».

واذا عرفت ما ذکرنا عرفت انّ حصر الاعتبارات فی الثلاثه(ص۲۰۱) غیر حاصر.

ولعلّ الاعتبار الثالث متوهم من ظاهر کلام شرح الاشارات المنقول او لاً(۱)(ص۲۰۴)، فتدبّر.

ومراتبه ای مراتب العلم ثلاث: الاولی کونه بالقوّه لما(انسان) هو(علم) من شانه سواء کانت القوّه قریبه کالعقل بالفعل او بعیده کالعقل الهیولانی او متوسّطه کالعقل بالملکه سمّوها(علم بالقوه) علما تجوزا

ص: ۴۷۲

۱- (۱) علامه از ذیل آن کلام (وهذاالعلم یتضمن ...) اعتبار سوم را فهمیده، درحالیکه باید آنرا باتوجه به صدر کلام که می گوید « العلم بالعله ... مستلزمه بجمیع... » معناکرد، چنانکه لاهیجی این گونه معنا کرده است.

مراتب علم ۹۳/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مراتب علم

بحث در مراتب علم داشتیم که سه تـا است؛ یکی مرتبهء علم بـالقوه، دیگری مرتبهء علم اجمـالی وسومی مرتبهء علم تفصـیلی، وبه اعتبار این مراتب علم سه تا است؛ علم بالقوه، علم اجمالی وعلم تفصیلی.

علم بـالقوه : علم بـالقوه وقتی است که انسـان توانـایی علم را دارد، چه این توانـایی، از فعلیت دورباشـد مثل عقل هیولانی، چه متوسط باشد مثل عقل بالملکه وچه نزدیک به فعل باشد مثل عقل بالفعل که تمام صورمعقوله را کسب کرده ولی فعلا مشغول مطالعه ی آن نیست ولذا نسبت به زمان که مشغول مطالعه ی صور است بالقوه است.

علم اجمـالی: علم اجمالی عبارت از حالتی بسیط بین علم بالقوه وعلم تفصـیلی، که انسان دراین حالت پاسـخ مسائل را اجمالا دارد وبرای اینکه پاسخ را بیان کند باید مقدماتی را فراهم کند تا با اسـتمداد از مقدمات جواب سوال را بگوید. مثلا انسان که در مرحله ی عقـل بالفعل است چون مشـغول مطالعه ی صورعلمی نیست علم بالقوه دارد، به محض اینکه از اوسوال شود صور علمی که پاسـخ سوال است در ذهن او بصورت مجموعی ودرهم حاضـر می شود در این حالت علم اجمالی برای انسان است؛ چرا که این صور علمی باید مرتب شود تا پاسخ تفصیلی سوال باشد.

علم تفصـیلی : علم تفصـیلی وقتی است که انسان برای پاسخ سوال، تمام صور مورد نیاز را بطور مرتب درذهن حاضرکند. مثلا پاسخ سوالی نیاز به پنج مقدمه دارد وتمام مقدمات در پیش او بالفعل حاضر ومرتب است.

ص: ۴۷۳

خلاصه : وقتی سوالی می شود برای انسان سه حالت است؛ یکی اینکه پاسخ سوال را حاضـر ندارد ولی می تواند تحصیل کند، دیگر اینکه جواب سوال حاضـراست ولی برای اینکه بیان کند نیاز به مقدماتی اسـنت که باید فراهم کند وسوم اینکه هم پاسخ سوال وهم مقـدمات همگی پیش او حاضـر است، درحـالت اول برای انسـان علم بـالقوه است، درحـالت دوم علم اجمـالی ودر حالت سوم علم تفصیلی.

اشکالات فخررازی برعلم اجمالی: فخر علم اجمالی را قبول ندارد وسه اشکال کرده است :

اشـکال اول : آن تفاصـیل که اسم شان را مقدمات گذاشتید یا معلوم است ویا معلوم نیست، اگر معلوم است از هم متمایز ست وعلم تفصـیلی داریم واگر معلوم نیست ومی توانیم تحصیل کنیم علم بالقوه داریم، حالت سوم نداریم که اسم آنرا علم اجمالی بگذاریم.

بعبارت دیگر تفاصیل ویا مقدمات چنانچه مورد توجه است علم تفصیلی حاصل است واگر مقدمات مورد توجه نیست مجهول

است، حالت سوم نداریم که علم اجمالی باشد.

اشکال دوم : شما گفتید صورت علمی در ذهن داریم که اگر تفصیل بدهیم می شود جواب سوال وقبل از تفصیل علم اجمالی است، مثلا برای پاسخ به سوالی پنج تا مقدمه نیاز است وهریک از مقدمات دارای صورت علمی است. طبق گفته ی شما باید صورت علمی داشته باشیم که از هرپنج مقدمه حکایت کند تابگوییم علم اجمالی داریم درحالیکه ممکن نیست یک صورت پنج ذی الصورت داشته باشد.

ان قلت : گاهی صورمتعدد دفعتا به ذهن می آید، زمانی که مرکب را تصور می کنیم؛ مثلا باتصور جسم علم به هیولی، علم به صورت وعلم به مرکب دفعتاً به ذهن می آید. وگاهی صورمتعدد به ترتیب به ذهن می آید مثل اینکه اول یک جزء بعد جزء دیگر را تصور کنیم. فرض اول علم اجمالی وصورت دوم علم تفصیلی است.

ص: ۴۷۴

قلت : درست که گاهی به اجزای مرکب دفعتاً علم پیدا می کنیم وعلم اجمالی به این معنا پذیرفتنی است ولی این معنای متوسط بین علم بالقوه وعلم تفصیلی نیست. پس علم اجمالی به معنای که واسطه بین علم بالقوه وعلم تفصیلی باشد نداریم.

متن : الثانیه، العلم الاجمالی وهوحاله بسیطه بین القوه المحضه و العلم التفصیلی کحال من سئل عن مسئله لیس الجواب عنها (صفت الجواب:) المبتنی علی مقدمات کثیره (خبرلیس:) حاضرا فی ذهنه مفصّلا لکن عنده ما(علمی است) لو بُسِطَ(ما) و فُصّل(ما) لکان(ما) عین تفصیل تلک المقدمات فهی(علم، مرتبه علم) بالفعل من وجه و بالقوّه من وجه اخر.

الثالثه، العلم التفصیلی و هو ان یکون تلک المعلومات الکثیره(مقدمات) حاضره فی ذهنه متمیزه بعضها عن بعض.

و زعم الامام أن العلم الاجمالی باطل لوجوه:

الاوّل، ان تلک التفاصیل(مقدمات که حاصل شان علم تفصیلی است) ان کانت معلومةً وجب أن یتمیز کل منهما عن غیره فیکون التفصیل حاصلا(یعنی علم تفصیلی حاصل است) وان لم یکن(تفاصیل) معلومه لم یکن العلم بها اصلا. نعم ربّما کان حاله من احوالها معلومه تفصیلا فما(مبتدا) هو معلوم مفصّل(خبر) وما لیس بمفصّل لیس بمعلوم.

الثانی، انه یمتنع حصول صوره واحده مطابقه لامور مختلفه(مقدمات) لوجوب مساواه الصوره لماهیه کل واحد منها فیکون صورا مختلفه لا صوره واحده(اگرماهیت مختلف داریم باید صورمختلف داشته باشیم، نه اینکه یک صورت به اذا چند ماهیت باشد) بل یجب ان یکون لکلّ من تلک الامور صوره علی حده و لا معنی للعلم التفصیلی الّا ذلک(که صورت به تعداد معلوم وماهیت داشته باشیم).

نعم قد یحصل الصور المتعدده دفعه کما اذا تصور حقیقه المرکب من حیث هو(مثلا با دیدن جسم سه صورت دفعتا می آید صورت علمی هیولی، صورت علمی صورت جسمیه وصورت علمی مرکب). و قد یحصل(صور) مترّتبه فی الزمان کما اذا تصور اجزاؤه واحد بعد واحد فان ارادوا بالاجمال و التفصیل حصول الصوره تاره دفعه(که اسم آنرا می گذاریم علم اجمالی) و اخری مترتبه(که اسم آنرا می گذاریم علم تفصیلی) فلا نزاع فیه الّا انّ الاجمالی بهذا المعنی(حصول صورت دفعه) لیس حاله متوسّطه بین القوّه و الفعل .

اشکالات علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:اشکالات علم اجمالی

بحث در مراتب علم داشتیم وعلم را بلحاظ مراتب به سه قسم تقسیم کردیم؛ علم بالقوه، علم اجمالی وعلم تفصیلی.

فخررازی سه اشکال برعلم اجمالی دارد که دوتای آن بیان شد.

دنباله ی اشکال دوم (ماقلوا) : اینکه می گویید ما به دنبال سوال جواب را می دانیم اجمالا، صحیح نیست؛ چرا که پاسخ سوال عبارت است از صورت علمیه که بعد از تحقیق حاضر می شود، ولی این جواب لازم دارد که هنگام سوال معلوم ما است، وآن لازم است عبارت است از اینکه ما وقتی سوال می دانیم که چیزی پیش ما حاضر است که اگر آنرا بررسی کنیم پاسخ سوال خواهد بود. پس آنچه که معلوم ما است لازم جواب است که تفصیلا به آن علم داریم وآنچه که مجهول است خود جواب است، وچیز سوم نداریم که معلوم اجمالی باشد.

اشکال سوم : ما چیزی به عنوان معلوم اجمالی نداریم، آنچه را که شما معلوم اجمالی می گویید در حقیقت مرکب است از یک معلوم تفصیلی ویک مجهول تفصلی، بعبارت دیگر مایک چیز داریم که از جهتی معلوم است تفصیلا واز جهت مجهول است، از این جهت که جواب است معلوم است واز جهت اینکه جواب تحقیقی است مجهول است. پس ما چیزی به عنوان معلوم اجمالی نداریم، ولی چون معلوم ومجهول دریک جای جمع شده است ما فکر می کنیم که علم اجمالی داری.

ص: ۴۷۶

جواب اشکال اول : شما گفتید تفاصیل و مقدمات یا معلوم است ویا معلوم نیست، اگر معلوم است از هم متمیز است وعلم تفصیلی حاصل است واگر معلوم نیست جهل دریم وحالت سوم نداریم که علم اجمالی باشد، درحالیکه می شود مقدمات معلوم باشد بنحو مجموعی وروی هم در این صورت علم اجمالی به پاسخ داریم.

بعبارت دیگر گاهی به مقدمات توجه داریم بدون دقت وگاهی توجه دقیق داریم، درصورت که توجه دقیق نداریم هرچند مقدمات حاضر است ولی ترتیب شان معلوم نیست ولذا علم اجمالی حاصل است و زمانی که توجه دقیق به مقدمات داشته باشیم ترتیب وچنش مقدمات و نتیجه ی حاصل را می دانیم و علم تفصیلی حاصل است.

مثال: وقتی جماعتی از دور می آید گاهی انسان نگاهش را تیز نمی کند در این صورت می داند که گروهی می اید ولی تعداد وترتیب شان را نمی داند، ولی زمانیکه انسان نگاهش را دقیق وتیز کند هم تعداد وهم ترتیب افراد را می داند، در صورت اول بیننده احساس وابصار اجمالی دارد ودر صورت دوم ابصار تفصیلی.

جواب اشکال دوم : مراد از علم اجمالی این نیست که صورت واحد برای امور مختلف باشد وماهیات مختلف صورت واحد داشته باشد تا شما اشکال کنید که صورت واحد نمی تواند در برابر ماهیات مختلف باشد.

مراد از علم اجمالی این است که وقتی که مرکب به ذهن می آید انسان هم به مرکب عالم است وهم به اجزای مرکب، منتها عقل این گونه است که گاهی تمرکزش روی مرکب است وبه اجزا توجه ندارد، وبار دیگر هم به مرکب وهم اجزاء توجه دارد، در صورت اول علم اجمالی ودرصورت دوم علم تفصیلی است.

ص: ۴۷۷

بعبارت دیگر مراد از علم اجمالی حصول فعی صورت متعدد نیست، بلکه مراد این است که وقتی مرکب به ذهن آمد گاهی انسان به مرکب توجه دارد وگاهی هم به مرکب توجه دارد هم به اجزایش، زمانیکه تنها به مرکب توجه دارد علم اجمالی است که واسطه است بین زمانی که علم به مرکب نداریم ووقتی که علم به اجزای مرکب مفصلا داریم.

جواب از ماقالوا : بحث ما درعارض نیست که بگویید عارض معلوم است وخود جواب مجهول، بحث ما درخود مرکب است که گاهی اجمالا معلوم است، چنانکه بیان شد، وگاهی تفصیلا.

متن: و إماما قالوه(آنچه را که طرفداران علم اجمالی گفتند) من انّه عقیب السؤال عالم بالجواب اجمالاـ لاـ تفصیلا لترتبه(تفصیل) علی التقریر فمردود بان لذلک الجواب حقیقه و ماهیّه(که همان صورت علمیه است) و له(جواب) لازم و هو(لازم) انّه(جواب/ شان) شی ء(شیءموجودٌ: مبتدا وخبر) یصلح جوابا لهذا السؤال و المعلوم عقیب السؤال هو ذلک اللازم و هو معلوم بالتفصیل و امّا حقیقه الجواب فمجهوله فی تلک الحاله (قبل ازتقریروتبیین).

الثالث: ان المعلوم الاجمالی معلوم من وجه و مجهول من وجه اخر و الوجهان متغایران لا محاله فالوجه المعلوم لا اجمال فیه و الوجه المجهول غیر معلوم البته لکن لما اجتمعا(معلوم ومجهول) فی شی ء واحد ظُنّ انّ العلم الاجمالی یغایر العلم التفصیلی.

و الجواب عن الاوّل: علی ما فی الحواشی الشریفیّه انّ صور تلک التفاصیل حاصله فی الذهن مجتمعه معا لکن العقل لم یحدق(تیزنکرده) نظره الی کل واحده منهما(دومقدمه/ مقدمه ونتیجه: تفاصیل) علی حده و لم یلتفت الا الی الجمله فاذا شرع فی المسأله و قرّرها شافیا و حدّق النظر الی کل واحد من المعلومات التی فی تلک المسأله حصل له(شخص) فی العلم بها(تفاصیل) مرتبه اخری مفصّله متمیّزه بالبدیهه (متعلق متمیزه) عن الاولی(مرتبه اولی) التی هی علم بتلک التفاصیل أیضا و ملاحظه لها اجمالا.

ص: ۴۷۸

ونظیر هاتین المرتبتین (متعلق نظیر) فی الاحساسات ان نری جماعه دفعه ثم نحدق النظر إلیها فانا نجد فی الابتداء حاله اجمالیه و بعد التحدیق حاله اخری تفصل الاولی و لا شک انّ ابصارنا لتلک الجماعه حاصل فی الحالین معا.

وعن الثانی علی ما فی شرح المواقف: انه اذا علم المرکب بحقیقته حصل فی الذهن صوره واحده مرکبه من صور متعدده بحسب تلک الاجزاء(مثلا اگر سه جزء داریم سه صورت خواهیم داشت) و العقل حینئذ(هنگام که مرکب بحقیقته آمده نه بااجزایش) متوجه قصدا الی المرکب دون اجزائه فاذا توجّه إلیها(اجزاء) وفصّلها(اجزاء) صارت ملحوظه قصدا منکشفا بعضها عن بعض انکشافا تامّا لم یکن حاصلا فی الحاله الأولی مع حصول صور الاجزاء فی الحالتین.

و قوله المعلوم عقیب السّؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الکلام فی ما اذا کان المرکب حاصلا فی الذّهن بحقیقته لا باعتبار عارض من عوارضه فانّ ذلک(علم به عارض) لیس علما باجزائه لا اجمالا و لا تفصیلا.

اشکال فخررازی برعلم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال فخررازی برعلم اجمالی

بحث درمراتب علم داشتیم، یکی از مراتب علم، علم اجمالی است که فخررازی قبول ندارد واشکالاتی بر آن کرده است. اشکال سوم که اقامه کرد این بود که آنچه به نام علم اجمالی است درحقیقت مرکب از علم تفصیلی وجهل است وچون علم وجهل دریک جا جمع شده است ما فکر می کنیم علم اجمالی داریم، درحالیکه چنین علمی واقعیت ندارد، آنچه که حقیقت دارد اجتماع علم وجهل است.

جواب از اشکال سوم : با این بیان فخررازی دوتا علم داریم ودوتامعلوم، که به یک معلوم علم تعلق گرفته است و معلوم دیگرکه بالقوه است متعلق علم نیست، بلکه جهل به آن تعلق گرفته. امّا مورد بحث جای است که یک معلوم متعلق دوتا علم است، این علم گاهی علم کاملا روشن است وگاهی کاملا روشن نیست. مثلا سوالی از ما شده است، ما گاهی به آن علم تفصیلی داریم وگاهی چنین نیست. پس یک معلوم داریم ودوتا علم نه اینکه دومعلوم داشته باشیم، که یکی متعلق علم ودیگری متعلق جهل باشد.

ص: ۴۷۹

نظرفخررازی درتصورات : فخررازی مثل بقیه ی علما عقیده دارد که تصدیق دوقسم است؛ بدیهی و اکتسابی، ولی برخلاف سایر علما معتقد است که تصور فقط بدیهی است، وتصور کسبی را قبول ندارد.

اینکه فخررازی علم اجمالی را قبول ندارد، منشاء نظرفوق ایشان درباب تصورات است؛ چراکه فخررازی می گوید مفردات یا معلوم است تفصیلا ولذا نیاز به کسب ندارد ویا مجهول است و ما به آن توجه نداریم که دنبال کسب آن برویم، اما سایر علما که علم اجمالی را قبول دارد می گوید می شود به مفردی از مفردات علم اجمالی داشته باشیم وبا تعریف به صورت تفصیلی

کسب کنیم.

علم به مسبب از طریق سبب :

قبلا بیان کردیم که علم اعم از تصوری تصدیقی یا بدیهی است ویا کسبی، چنانچه علم بدیهی چه سبب داشته باشد یا سبب نداشته باشد از طریق احساس، الهام و... بدست می آید، اما علم کسبی چنانچه شیء سبب داشته باشد باید از طریق سبب به آن شیء علم پیدا کنیم.

دلیل : اگر چیزی سبب داشته باشد ممکن است وممکن وقتی از تساوی خارج ویقینا موجود می شود که سببش آمده باشد ولذا اگر از طریق سبب به آن شی علم پیدا کنیم علم ما یقینی است ولی چنانچه از راه مسبب به آن شیء علم پیدا کنیم علم ما ظنی است وعلم ظنی از نظر متکلم علم نیست.

اشکال: این دلیل می گوید اگر بخواهیم به وجود مسبب علم داشته باشیم باید از طریق سبب باشد، درحالیکه بحث ما عام است، اختصاص به وجود مسبب ندارد به ماهیت مسبب باید علم پیدا کنیم.

جواب : چنانكه قبلا بيان كرديم اگر علم به سبب معين داشته باشيم هم علم به وجود مسبب معين پيدا مى كنيم وهم علم به ماهيت آن، ولى چنانچه علم به وجود مسبب معين داشته باشيم فقط علم به وجود سبب خواهيم داشت نه علم به سبب معين. پس علم به وجود سبب معين هم علم به وجود مسبب معين است وهم علم به ماهيت آن.

تذكر: قبلاـ بيان كرديم كه علم به علت تام مستلزم علم به وجود وماهيت معلول است، ودراين جا بيان مى كنيم كه علم يقينى به مسبب راهى جز از طريق سبب نداريم.

قيد « بعينه » به اين جهت است كه اگر بخواهيم به مسبب معين علم پيدا كنيم بايد از طريق سبب وبرهاى لمّى باشد، ولى چنانچه بخواهيم مسبب غير معين علم پيدا كنيم از طريق مسبب وبرهان انّ هم ممكن است. بعبارت ديگر ممكن است مسببى همان گونه كه سبب دارد مسبب هم داشته باشد وعلم به آن مسبب هم از طريق سببش ممكن است وهم از راه مسبب آن، ولى ازطريق مسبب وبرهان انّى علم به مسبب معين نيست، درحاليكه از طريق سبب وبرهان لمّى به مسبب معين وماهيت آن علم پيدا مى كنيم.

متن: وعن الثالث على ما فى شرح المواقف أيضا(همان گونه كه جواب اشكال دوم درشرح مواقف آمده است): انّ الاجمال و التفصيل ليس حالهما(اجمال وتفصيل) على ما توهّمه بل المعلوم فيهما واحد و المختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتاره يكون ذلك العلم على وجه و اخرى على وجه اخر(گاهى علمى است كه كاملا معلوم را روشن نمى كند، وگاهى تمام جوانب آنرا روشن نمى كند)كما عرفت فاذا قلنا هذا الشى ء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان(حيثيت اجمال وتفصيل) راجعتين الى العلم دون المعلوم.

ص: ۴۸۱

قال شارح المواقف من انكاره(فخررازی) العلم الاجمالی نشاء انکاره الاکتساب فی التصورات .

وذو السبب انما(فقط) یُعلَم به یعنی ان العلم بذی السبب بعینه(ذی سبب معین) اذا لم یکن حاصلا من غیر نظر(فکر) بل کان محتاجا الی النظر لا یحصل الّا من العلم بسببه لان کل ممکن اذا نظر إلیه من حیث هو(بیان من حیث هو:) مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفیه علی الاخر و اذا علم وجود سببه(ممکن) حکم بوجوده(ممکن) قطعا(ای حکما قطعا).

وانّما قلنا «اذا لم یکن حاصلا من غیرنظر» لئلا یرد انّه لِمَ لا یجوز ان یعلم وجوده(ذی سبب) باحساس او بالهام او بخیر الصادق الی غیر ذلک ممّا لیس من طریق العلم بسببه؟

وانما قید بقولنا «بعینه» لئلا یرد انّه لِمَ لا یجوز ان یحصل العلم به(ذی سبب) من العلم بمسبّبهو معلوله (وقتی که ذی سبب مسبب ومعلول آن می شود ذی سبب را بشناسیم ولی در این صورت ذی سبب معین نمی شناسیم) علی سبیل البرهان الإنّی؟ و ذلك لما مرّ من انّ المعلول انما یدلّ علی علّه ما لا علی عله بعینها.

علم کسبی به مسبب تنها از طریق سبب ممکن است ۹۳/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:علم کسبی به مسبب تنها از طریق سبب ممکن است

گفتیم که اگر شی دارای سبب باشد وعلم کسبی به آن پیدا کنیم تنها راه شناخت آن علم از طریق سبب است.

ذوسبب گاهی مفرد است وگاهی قضیه، بعبارت دیگر گاهی می خواهیم ماهیت(۱) شیء را بشناسیم وگاهی درصدد شناخت کان تامه ویا کان ناقصه ی آن هستیم. وقتی ذوسبب مفرد باشد و بخواهیم ماهیتش را درك کنیم، چنانچه سبب آنرا بشناسیم مفرد را به صورت تام می شناسیم وزمانیکه ذوسبب قضیه باشد وبخواهیم کان تامه ویا ناقصه چیزی را بشناسیم اگر سبب آنرا بشناسیم از طریق برهان لمّی علم یقنی به ذوسبب پیدا می کنیم. ودرهردوصورت چه ماهیت شی را بشناسیم ویا کان تامه وناقصه ی شی را علم ما کلی خواهد بود.

ص: ۴۸۲

۱- (۱) حدورسم هرچند به شکل قضیه بیان می شود ولی حکم قضیه را ندار، که صدق وکذب داشته باشد، بلکه برای این است که محدود ومرسوم را برای ما متصور کند. ر.ك : برهان شفا، ص.

معانی علم کلی :

۱. علم کلی بمعنای علم ثابت وتعقلی که کلیت وصف خود علم است، نه وصف معلوم، وقتی مشاء می گویند خداوند تعالی به جزئی بنحو کلی علم دارد مراد شان همین معنای علم کلی است ولذا اشکال غزالی بر آنها وارد نیست.

نظرمشاء درعلم الهی قبل از ایجاد:

خداوند تعالی سبب تام کل اشیاء است وعلم به اشیاء از طریق صورمرتسم در ذات خودش دارد واین علم کلی است که متعلق آن جزئی است بعبارت دیگر علم به جزئی بنحو کلی است.

اشکال غزالی: طبق بیان شما علم الهی کلی است واین بمعنای این است که نعوذ باله حق تعالی به شخص مثلا زید علم ندارد، بلکه به زیدی علم دارد که می تواند مصداقش هزاران شخص باشد. پس شما منکر علم الهی به جزئیات هستید وکافر.

جواب مشاء : علم الهی کلی است و کلی وصف علم است، به این معنا که علم الهی ازطریق علت و ثابت است ومتعلق آن شخص مثلا زید است، نه اینکه کلی وصف معلوم باشد که مصادیق فراوان داشته باشد.

۲. علم کلی بمعنای علم که متعلق آن کلی است مثل علم ما به انسان که کلی است و همین طور علم به قد صد وهشتاد، رنگ زرد فلان درجه، وزن هفتاد وپنج کیلو ومادر وپدرکذایی که همه کلی است وقابل صدق بر کثرین هرچند درخارج یک مصداق بشتر نداشته باشد.

علم انسان به شخص زید وقتی جزئی است که شخص زید را احساس کنیم ولی حق تعالی احساس ندارد بلکه از طریق سبب به شخص زید علم دارد واین علم کلی یعنی ثابت است ومتعلق آن شخص زید.(۱)

ص: ۴۸۳

۱- (۲) رک : الهیات شفا، مقاله هشتم.

بیان لاهیجی : چنانچه از طریق سبب به مسبب علم پیدا کنیم علم ما کلی است حتی اگر سبب را احساس کنیم؛ چرا که اسباب که معلوم ما می شود نمی تواند مسبب را محسوس کند وعلم انسان وقتی جزئی می شود که معلوم را احساس کند.

علم ما وقتی که از طریق سبب باشد و با برهان لمّی از سبب به مسبب برسیم این علم کلی است؛ چرا که شخص برهان پذیر نیست، بعبارت دیگر جزئی مکتسب نیست، چنانکه کاسب نیست، همین طور علم ما کلی است اگر ازطریق حد به محدود برسیم؛ چرا که شخص بما هو شخص حد ندارد. پس علم چه از طریق حد باشد وچه از طریق برهان علم کلی است.

تذکر: باتوجه به این بیان کلیت وصف معلوم است وچنین علمی باید برای غیر حق تعالی باشد، به همین خاطر می گوید از طریق برهان به معلوم می رسیم. روشن است که علم خداوند تعالی از طریق برهان نیست.

مثال: اگر علم پیدا کردیم به «ب» از طریق«الف»که سبب است، علم به «الف» کلی است وهمین طورعلم به «صدور» ب از الف هم کلی است واز ضم کلی به کلی جزئی بدست نمی آید.

اشکال : مستشکل استدلال را قبول دارد که علم به علت مستلزم علم به معلول است نه مستلزم احساس معلول، ولی می گوید می شود از طریق این «الف» به این «ب» علم پیدا کنیم، بعبارت دیگر هرچند علم به علت مستلزم احساس معلول نیست ولی احساس علت مستلزم احساس معلول است.

ص: ۴۸۴

جواب : علم بـه این علت مستلزم علم به این معلـول نیست، یعنی اگر علت (الـف) را احسـاس کردیم وایجاد را هم احسـاس کردیم بازهم علم ما به معلول (ب) کلی است؛ چرا که احساس علت مستلزم احساس معلول نیست، بلکه مستلزم علم به معلول است ومعلول وقتی جزئی می شود که خودش را احساس کنیم.

متن: کلیّا اشاره الی مسئله اخری و هی انّ ما(ذوسبب) یعلم(ما) بسببه انّما یعلم کلیّا لا جزئیا بناء علی انّه لا برهان علی الشخص من حیث هـو شـخص کمـا انه لاـ حـدّ له(شـخص) من حیث هـو کـذلک(شـخص است) بـل حصول العلم بالشخصیه(چه علم تصوری چه علم تصدیقی) یجب ان یکون من سبیل الاحساس.

واستُدلَّ علی کون العلم الحاصل من السبب کلیّا لا جزئیا، بان من علم انّ «الألف» موجب للباء ثم استدلّ بالالف علی الباء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالباء و هو(ب) کلی لان نفس تصور معناه لا یمنع الشرکه والعلم(عطف برالعلم) بصدوره(ب) عن الألف و هو(صـدور)أیضا(مثل ب) کلّی لانّ صـدور شـی ء عن شـی ء لا یمنع نفس تصوره الشرکه و الکلی المقید بالکلّی لیس الا کلیا کما مر فی الامور العامّه

و اعترض علیه: بانّ هـذا انما یصـحّ اذا استدل بالالف علی الباء و اما اذا استدلّ بهذا الألف علی هذا الباء کان المسبب المعلوم جزئیا لا کلیا.

والجواب: انّ العلم بالهذیه(هذیت ب) لا یمکن ان یحصل من طریق الاستدلال(ازطریق استدلال به الف)، فاذا حصلت لنا هذیّه الأـلف بالاحساس و کنا قـد علمنا انّه عله للباء حصل لنا العلم بوجود الباء لکن لا من حیث هو شـخص و ان کان لا یمکن الا ان یکون شـخصا فی نفس الامر ثم اذا حسسـنا بالباء الّذی علمنا وجوده یحصل لنا هذیته فظهر انّه لا یصحّ الاستدلال بالهذیّه علی الهذیّه(یعنی اگرعلت را احساس کنیم معلول را احساس نمی کنیم).

علم از طریق سبب به مسبب علم کلی است ۹۳/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم از طریق سبب به مسبب علم کلی است

بحث در این داشتیم که علم به ذی سبب اگر کسبی باشد باید از طریق سبب باشد والا علم یقینی نخواهد بود. بعد پرداختیم به این مساله که علم از طریق سبب علم کلی است وعلم کلی دومعنا دارد؛ یکی علم کلی بمعنای اینکه خود علم کلی ودیگر اینکه علم کلی بمعنای اینکه معلوم کلی است.

لاهیجی : وقتی انسان از طریق سبب علم پیدا کند معلوم کلی است، حتی اگرعلم به سبب از راه احساس باشد؛ مثلا اگر به زید از طریق سبب علم پیدا کنیم علم ما به زید کلبی است هرچند زید در نفس الامر جزئی است، بعبارت دیگر زید به این لحاظ که معلوم ما است کلی است هرچند بلحاظ نفس الامر جزئی است. پس اگر احیانا به علم که از ناحیه سبب حاصل می شود گفته شود علم جزئی شود این اطلاق بلحاظ نفس الامر است، نه بلحاظ خود علم.

فخررازی : همان گونه که می شود از طریق الف که علت است استدلال کنیم وبه ب که معلول است پی ببریم می شود از طریق « هذالف» که علت است استدلال کنیم وبه « هذ الباء» که معلول است برسیم، واین علم جزئی است. پس علم ازطریق سبب به مسبب گاهی کلی است و گاهی جزئی.

جواب : قاعده مذکور بلحاظ تصور چهار صورت دارد، ولی فقط دوصورت آن پذیرفتنی است، دوصورت دیگر مقبول نیست.

ص: ۴۸۶

چهار صورت :

۱. علم به علت مستلزم علم به معلول است،

۲. احساس علت مستلزم علم به معلول است،

۳. علم به علت مستلزم احساس معلول است،

۴. احساس علت مستلزم احساس معلول است.

از چهار صورت فوق دوصورت اول صحیح وپذیرفتنی است، ودوصورت اخیر باطل وغیر پذیرفتنی است. پس از طریق « هذ الف» نمی توانیم به « هذالباء» برسیم، بلکه رسیدن به «هذالباء» جز ازطریق ابزار والات جسمانی ممکن نیست.

بحث درباره عقل:

۱. تفسیر عقل :

جمهور متکلمین عالم عقل را قبول ندارد وعقل را فقط دررابطه با انسان تعریف می کند، اما فلاسفه عقل را تقسیم می کنند به عقل منفصل که مستقل از انسان است وعقل متصل که از قوای انسان است.

هم متکلمین وهم فلاسفه اتفاق نظر دارند در این که مناط تکلیف انسان عقل اوست، اما اینکه عقل چیست تفسیر های مختلفی ازآن شده است :

ابوالحسن اشعری: عقل علم است به بعض از ضروریات، که حکما به آن عقل بالمکه می گویند.

تذکر: نزد حکما عقل بالملکه یکی از مراتب قوای نفس است، اما درتفسیرفوق علم به بعض از ضروریات را عقل بالملکه می داند، نه قوه ی که مدرک بعض ضروریات.

قاضی ابابکر باقلانی :عقل عبارت است از علم بوجوب واجبات واستحاله ی مستحیلات واین وجوب وحرمت و... بلحاظ عادت است نه اینکه بلحاظ واقع ونفس الامر وجوب وحرمت و... داشته باشیم.

توجه داریم که در این تفسیر هم عقل را علم بوجب واجبات و... می داند نه قوه ی مدرک وجوب واجبات واستحاله مستحیلات. شاید همان گونه شارح مواقف گفته این تفسیر همان کلام اشعری باشد.

معتزله : عقل چیزی است که با آن حُسن حَسن وقبح قبیح را درک می کنیم.

خواجه وفخررازی : عقل غریزه ای است که درصورت سلامت آلات علم به ضروریات پیدا کند.

نکته : در این تفسیر برای علم ضروری سلامت آلت را شرط می کند، چرا که علم بدیهی چه تصوری باشد وچه تصدیقی از حواس بدست می آید، حواس از بیرون می گیرد وعقل یا غریزه آنرا کلی می کند، برخلاف علم کسبی که ازمقدمات بدست می آید.

سوال : مناسب تشریع و مناط تکلیف کدام عقل انسانی است؟

مقدمه: به نظر فلاسفه عقل که قوه ی از قوای نفس است، به دوقسم نظری وعملی تقسیم می شود، ولی این تقسیم بلحاظ خود عقل نیست بلکه بحاظ معقول است.

فارابی می گوید جزء ناطق نفس عملی است وجزء ناطق آن نظری است، لاهیجی تعبیر به قوه نظری وعملی کرده است وابن سینا می گوید عاقله ی ما که قوه ای از قوای نفس است دوتا چهره دارد؛ یک چهره به سمت بالا که معقولات را از عقول عالیه می گیرد ومنفعل است وچهره ی دیگر به سمت پایین که به قوای مادون دستورفعل می دهد.

جواب : عقل نظری به واقع ونفس الامر نظر دارد ودرباره ی هست ونیست نظر می دهد، اما عقل عملی درباره ی باید ونباید نظر می دهد ومناسب است باکار تشریع که بیان باید ونباید باشد، به همین جهت باید مناط تکلیف عقل عملی باشد.

متن : و هذا _ اعنی العلم بوجود الشخص (قید وجود شخص) فی نفس الامر لا من حیث هو(شخص) معلوم لنا _ هو الّذی یقال له: العلم بالجزئی بالوجه الکلّی.

ص: ۴۸۸

وامّا قول الامام: إنّ الصحیح جواز الاستدلال ای الاستدلال بهذا«الألف» علی هذا «الباء» لان الاشخاص من حیث هی اشخاص معلوله لاشخاص اخر و العلم بالعله یوجب العلم بالمعلول.

(جواب اما:) فالجواب عنه: ان العلم بالعلّه و ان کان موجبا للعلم بالمعلول لکنّه لیس بموجب للاحساس وکذا الاحساس بالعلّه لیس موجبا للاحساس بالمعلول و ان کان موجبا للعلم به فانّ ادراک الجزئیات من حیث هذّیاتها لا یمکن الّا بالآلات الجسمانیّه کالحواس(حواس ظاهره) وما یجری مجراها(حواس باطنه)، فما لم یدرک المعلول بآله جسمانیّه لم یکن محسوسا و ان کانت علّته(معلول) محسوسه.

و العقل الّذی هو مناط التکلیف اتفاقا(مناط تکلیف بودنش اتفاقی است) اختلف فی تفسیره (عقل). فقال ابو الحس الاشعری: هو(عقل) العلم ببعض الضروریات المسمی بالعقل بالملکه عند الحکماء.

وقال القاضی(۱): هو العلم بوجوب الواجبات و استحاله المستحیلات فی مجاری العادات.

قال شارح المواقف: ولا یبعد ان یکون هذا تفسیر الکلام الاشعری.

وقالت المعتزله: هو(عقل) ما(اعم ازاینکه قوه باشد ویا غریزه) یعرف به حُسن الحَسَن و قبح القبیح.

ومختار الامام الرازی و اختاره المصنف عزیزه یلزمها(لازم می باشد آن غریزه را علم...) العلم بالضروریات عند سلامه الآلات و انما اعتبر سلامه الآلات لانّ النائم مثلا عاقل و لا علم له لتعطل حواسه .

اطلاقات عقل ۹۳/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اطلاقات عقل

اطلاقات عقل : عقل به اشتراک لفظی به معانی مختلف اطلاق می شود

۱. عقل مفارق یا عقل منفصل : جوهری که ذاتا وفعلا مجرد از ماده است، برخلاف نفس انسانی که هرچند بنظر مشاء ذاتا مجرد از ماده است ولی بلحاظ فعل احتیاج به ماده دارد.

۱- (۱) درکلام وقتی قاضی مطلق گفته شود مراد قاضی ابابکر باقلانی است.

۲. عقل متصل یا غریزه که به نظری وعملی تقسیم می شود.

۳. نفس دارای چهار مرتبه است؛ مرتبه عقل هیولانی، مرتبه عقل بالملکه، مرتبه عقل بالفعل ومرتبه عقل بالمفستاد، به خود

نفس بلحاظ این چهار مرتبه اطلاق عقل می شود.

۴. اطلاق عقل به خود این مراتب چهارگانه (نه نفس بلحاظ مراتب).

عقل نظری وعملی : گفتیم که عقل متصل یا غریزه دوچهر دارد؛ یک چهره نظری که علوم را از بالا می گیرد ومنفعل است ویک چهره ی عملی که به پایین نظردارد و دستور معاد ومعاش را بدن می دهد.

مراتب عقل نظری :

از مراتب چهار گانه ی عقل مرتبه ی عقل بالمستفاد کمال است ومراتب دیگر قوه ی کمال؛ عقل بالفعل قوه ی قریب است، عقل بالملکه قوه ی متوسط وعقل هیولانی قوه ی بعید.

۱. عقل هیولانی : وقتی که نفس انسان خالی از همه صور علمیه بدیهی ونظری است وفقط توانایی کسب صور علمیه را دارد به نفس در این مرتبه عقل هیولانی گفته می شود.

۲. عقل بالملکه : وقتی که نفس صورعلمیه بدیهی را بدست آورده است، به نفس در این مرتبه عقل بالملکه می گویند.

۳. عقل بالفعل : زمانیکه نفس صورعلمیه بدیهی وکسبی را بدست آورده است ولی مشغول مطالعه ی آن نیست، به نفس در ای مرتبه عقل بالملکه می گویند.

۴. عقل بالمستفاد: هنگامیکه نفس تمام صورعلمیه بدیهی ونظری را بدست آورده است ومشغول مطالعه ای آن است.

وجه تسمیه عقل بالملکه :

ملکه درمقابل حال : وقتی انسان به مرتبه ی عقل بالملکه می رسد، استعداد رسیدن از بدیهیات به کسبیات در او راسخ شده است ولذا به نفس دراین مرتبه عقل بالملکه گفته می شود.

ملکه در مقابل عدم : وقتی انسان به مرتبه عقل بالملکه می رسد استعداد انتقال از بدیهیات به کسبیات موجود است، ووقتی که به این مرتبه نرسیده استعداد انتقـال موجود نیست، وقتی اسـتعداد موجود است هرچنـد انتقـال نیست ولی انتقال نزدیک اسـت وبعدا حاصل می شود وبه اعتبار مایؤل الیه می شود مجازا بگوییم انتقال حاصل است.

و یطلـق لفـظ العقـل علی غیره ای غیر المعنی المـذکور(عقـل عملی) بالاـشتراک(متعلـق لفـظ؛ یعنی ایـن اشـتراک لفظی است) فانه(عقل) (۱) یقال(ای یحمل، یطلق) علی الجوهر المفارق عن الماده ذاتا و فعلا کما مرّ(ج۳، بحث جواهر مجرده). (۲) ویقال أیضـا للنفس فی مراتبهـا الاربع التی لها(نفس) فی الاسـتکمال علما و عملا (۳) ولتلـک المراتب أیضا (۴) ولبعض قواها(نفس) أیضا(همان غریزه ی که خواجه گفت).

بیان ذلک(اینکه عقل به بعض از قوا اطلاق می شود): أن (اسم ان:) القوّه التی بها یستفیض(استفاده می کند) النفس من مبادیها العـالیه مـا یکمـل جوهرهـا(نفس) من التعقلاـت (خبران:) یقال لها(قوه) العقل النظری. (یقال درتقـدیر/ عطف بر لها:) وللتی بها یصـلح احوال البدن الّذی هو(بدن) آله لها(نفس) ویتصـرّف فی ما یلیه(بدن) من الامور المتعلّقه بصلاح معاشها(نفس) و معادها العقل العملی(نائب فاعل یقال).

و للنفس فی کلّ منهما(قوه ای نظری وقوه ی عملی) استکمال ذو مراتب.

امّا مراتب العقل النظری: و هی المقصوده بالذکر هاهنا (جواب اما:) فاربع لانّها اما کمال او اسـتعداد نحو الکمال و الاستعداد اما قریب او بعید او متوسّط.

فالبعیـد(اسـتعداد بعیـد/ مبتـدا) الّـذی هو محض القـابلیه و صـرف القوّه للادراکـات (خبر:) یسـمّی مرتبه، و النفسُ (ای ویسـمی النفس) فی تلک المرتبه أیضا(همان طورکه استعداد بعید یسمی) عقلا هیولانیا تشبیها بالهیولی الاولی الخالیه فی حدّ ذاتها(قبل از افاضه صورت) عن جمیع ما یستعد له من الصور(صورجوهریه) و الهیئات(هیئات عرضیه).

ص: ۴۹۱

والمتوسّط الّذی هو استعدادها(نفس) لتحصیل النظریات بعد حصول الضروریات(متعلق حصول:) باستعمال الحواسّ و الآلات یسمّی مرتبه، (ویسمی النفس:) والنفس فیها(مرتبه متوسط) أیضا(همان طور که استعداد متوسط نامیده شد) عقلا بالملکه (۱) امّا للمقابله للحال لرسوخ استعداد الانتقال فیها(نفس)(۲) او المقابله للعدم لوجود الانتقال فیها تجوزا (بیان تجوز:) بناء علی غایه قربه(عقل) به (انتقال).

مراتب عقل نظری ۹۳/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراتب عقل نظری

بحث درعقل نظری داریم که چهارمرتبه دارد؛ چرا که نفس یا دارای کمال است ویا استعداد کمال دارد واستعداد یا بعید است یا متوسط ویا قریب. نفس که درمرتبه استعداد بعید است عقل هیولانی نامیده می شود، نفس درمرتبه استعداد متوسط عقل بالملکه نام دارد، به نفس درمرتبه ستعداد قریب عقل بالفعل گفته می شود ونفس درمرتبه کمال عقل بالمستفاد نامیده می شود.

استعداد قریب نفس ــ عقل بالفعل :

وقتی انسان صورمعقوله را حاضر نداشته باشد ولی بدون کسب بتواند احضار کند، مثل اینکه قبلا صوری را کسب کرده وحالا مشغول مطالعه ی آن نیست وبا اندک توجه می تواند مشغول مطالعه ای آن شود در این حال استعداد قریب به فعل دارد، به این مرتبه گفته می شود عقل بالفعل چنانکه به نفس در این مرتبه هم گفته می شود عقل بالفعل.

وجه تسمیه : وقتی نفس برای داشتن صورمعقوله فقط به یاد آوری نیاز دارد قوه ی بسیار نزدیک به فعلیت دارد ولذا هم به خود این مرتبه وهم به نفس در این مرتبه گفته می شود عقل بالفعل، مثل کسیکه قوه نزدیک به کتابت دارد به اوکاتب می گویند.

ص: ۴۹۲

کمال نفس ــ عقل بالمستفاد :

وقتی نفس انسانی صورمعقوله نظری را کسب کرده ومشغول مطالعه ای آن است در مرتبه ی کمال است وبه خود این مرتبه ونفس در این مرتبه عقل بالمستفاد گفته می شود.

وجه تسمیه : صورمعقوله از جانب عقل فعال که مفیض صورت است به نفس انسان افاضه می شود ولذا وقتی که نفس صورمعقوله نظری را کسب کرده ومشغول مطالعه ی آن است صور معقوله را از عقل فعال استفاده می کند به همین جهت به نفس در این مرتبه عقل بالمستفاد گفته می شود.

اطلاقات مختلف عقل بالمستفاد : عقل بالمستفاد گاهی به نفس اطلاق می شود که تمام صور معقوله را بدست آورده ومشغول مطالعه ای آن است وگاهی هم به نفس گفته می شود که فقط یک صورت عقلی را کسب کرده ومشغول مطالعه ای آن است.

طبق اصطلاح دوم بسیاری از مردم به مرتبه ی عقل بالمستفاد می رسد، اما طبق اصطلاح اول اوحدی از مردم، که نفس قوی دارند و« لایشغلها شأن عن شأن» به این مرتبه می رسد. ابن سینا در وصف این گروه گفته: اینها کسانی است که جلباب بدن را کنار گذاشته وبه عالم قدس رسیده است؛ چرا که بدن تمام نفس را می پوشاند مثل جلباب که تمام بدن را می شود وکسی که مشغول تمام صورعقلیه است مثل عقول عالیه است که مقدس از ماده ومشغول مشاهده تمام صورمعقوله اند.

رتبه ی عقل بالفعل وعقل بالمستفاد: چنانکه گفتیم عقل هیولانی، عقل بالملکه وعقل بالفعل همه استعداد کمال است، منتها عقل هیولانی وعقل بالملکه استعداد بدست آوردن کمال است وعقل بالفعل استعداد استرجاع کمال است ولذا درمرحله ی حدوث کمال عقل بالفعل بعد از عقل بالمستفاد است؛ چرا که وقتی انسان مشغول مطالعه ی صورمعقوله است درمرحله عقل بالمستفاد است وبعد که صورت مخفی شد عقل بالفعل استرجاع صورت می کند پس درمرحله ی حدوث عقل بالمستفاد سوم وعقل بالفعل چهارم است، اما درمرحله ای بقای صورمعقوله عقل بالفعل قبل از عقل بالمستفاد است؛ اول استرجاع صورمعقوله با عقل بالفعل انجام می شود وبعد عقل بالمستفاد مشاهده ومطالعه ی صورمعقوله می کند.

متن : والقریب(ای استعداد القریب/ مبتدا) الّذی(صفت القریب) هو الاقتدار علی استحضار النظریات المکتسبه المخزونه (قید استحضار:) متی شاء من غیر افتقار الی کسب جدید (خبر:) یسمّی مرتبه والنفسُ(ای یسمی النفس) فیها أیضا(همان طور که استعداد قریب یسمی) عقلاـ بالفعل(یعنی نفس در این مرتبه را عقل بالفعل می نامیم) لشدّه قربه الی الفعل بمنزله القادر علی الکتابه حین لا یکتب و له ان یکتب متی شاء.

والکمال(مبتدا) الّذی هو حصول النظریات مشاهده(درحالیکه مشاهد اند، نه مخزون) یسمّی مرتبه(خبر)، و النفس فیها(مرتبه) أیضا(همان طور که خود کمال یسمی) عقلا مستفادا لاستفادته من العقل الفعّال المخرج لانفسنا من قوّه الکمالات الی الفعل.

و هو(کمال) قد یعتبر بالقیاس الی معقول معقول(یعنی هرمعقولی را که کسب کند نسبت به آن کمال یا عقل مستفاد اطلاق می شود)، فیحصل(کمال/ عقل مستفاد) لکثیر من الناس فی کثیر من الاوقات.

وقد یعتبر(کمال/ عقل مستفاد) بالقیاس الی جمیع المعقولات فلا یحصل فی نشأه التعلق(نشأ تعلق نفس به بدن) الّا لنفوس قویّه لا یشغلها شان عن شان، فکما قال الشیخ فی صفتهم کانّهم: و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نفوها(دورانداختند، کنارگذاشتند) و تجرّدوا عنها(بدن) الی عالم القدس فانخرطوا فی سلک(نخ) المجردات العقلیه التی تشاهد معقولاتها دائما و ذلک فی بعض الاوقات. وقیل: کالبروق الخاطفه و قیل: لا یحصل فی هذه الدار بل فی دار القرار. هذا(ای خذا).

ثم إنّ الهیولانی(عقل هیولانی) وبالملکه(عقل بالملکه) استعدادان لاستحصال الکمال ابتداء وبالفعل(عقل بالفعل) استعداد لاسترجاعه(کمال) و استرداده(کمال)، فهو(عقل بالفعل) متأخر عن المستفاد فی الحدوث لان المدرک(صورعلمیه) ما لم یشاهد مره بعد مره لم یصیر ملکه ومتقدّم علیه(مستفاد) فی البقاء لان المشاهده قد تزول و تبقی ملکه الاستحضار فیتوصّل بها(ملکه استحضار) إلیها(مشاهده). ولذلک(عقل بالفعل وبالمستفاد این دووضع را دارد) قد یجعل(عقل بالفعل) ثالثه المراتب نظرا الی البقاء و قد یجعل(عقل بالفعل) رابعها(مراتب) نظرا الی الحدوث.

ص: ۴۹۴

مراتب عقل عملی ۹۳/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراتب عقل عملی

بعد از اینکه عقل را تقسیم کردیم به عقل نظری وعقل عملی، به بیان مراتب عقل نظری وعملی پرداختیم، مراتب عقل نظری بیان شد حال می پردازیم به بیان مراتب عقل عملی.

عقل نظری چهار مرتبه دارد که به هرمرتبه ی آن اطلاق عقل می شود چنانکه به نفس در آن مرتبه هم عقل گفته می شود، عقل عملی هم چهار مرتبه دارد ولی نه به مراتب آن اطلاق عقل می شود ونه به نفس در آن مرتبه عقل می گویند، اما برای تتمیم وتکمیل مراتب عقل به بیان آن می پردازیم.

۱. مرتبه تحلیه ظاهر: اولین کاری که برای تتمیم عملی باید انجام شود این است که عبد ظاهر خود را مزین کند به دستورات شرعی وآن قدر عمل کند که به فضایل عادت کند، تا به آسانی زایل نگردد.

۲. مرتبه تخلیه باطن : دومین کار تخلیه باطن است از ملکات رذیله، که انسان را از توجه به امور قدسی وعالم ربوبیت باز می دارد، وبا رفع این رذایل اتصال به عالم ملکوت یعنی عالم نفس وعالم جبروت یعنی عالم عقل آسان می شود.

۳. مرتبهء تحصیل ملکه : سومین کار بدست آوردن ملکه ی اتصال است؛ چرا که بعد از رفع ملکات رذیله ممکن است باتوجه انسان به عالم ملکوت وجبروت وصل شود، ولی اتصال دائمی است وقتی است که انسان ملکه ای اتصال به عالم غیب پیدا کند وبا مشاهده ی امور روحانی حقایق عقلی را در خود تحقق بخشد.

ص: ۴۹۵

۴. مرتبهء تجلیه : وقتی که انسان ملکه ای اتصال به عالم غیب را پیدا کرد ومتحقق شد به حقایق عقلانی، از موجودات عالم عقل می شود ولی این کمال نهایی نیست، تتمه ای انیت برای انسان باقی است واتصال خودش را به عالم غیب می بیند لذا انسان باید سعی کند که اتصال خودش عالم غیب را هم نبیند در این صورت است که فانی درحق می شود همه ی افعال را افعال و وهمه ای اوصاف اصاف الهی می بیند و بلکه همه ای وجودات مضمحل دروجود الهی و رشحه از وجود الهی می بیند.

ن

متن: و اما مراتب العقل العملی ـــ و هی(مراتب) و ان لم تسم واحده منها(مراتب) و لا ـ النفس فیها(مراتب) بالعقل(متعلق لم یسم) لکن نذکرها(مراتب) تتمیما للنقل ـــ فاربع(جواب اما) أیضا(همان طور که مراتب عقل نظری چهار تا بود):

اولیها(مراتب)، تحلیه العبد الظاهر(ظاهرخودش را) بفضائل العادات(فضلیت های که بصورت عادت در آمده است) باستعمال

و ثانيتهـا(مراتب)، تخليه البـاطن من رذائـل الملكـات(اضـافهء صـفت به موصوف يعنى ملكـات رذيله) بنفض(فوت كردن) آثار شواغله عن عـالم الربوبيه و الامور القدسـيّه ليتيسـر له الاتصال بعالم الملكوت(عالم نفوس) و الخوض فى لجّه(معظم الماء؛ يعنى جاى كه آب زياد است، جاى گود آب) الجبروت(جاى گود جبروت، جاى عميق جبروت).

و ثالثتها(مراتب)، ما تحصل بعد ملكه الاتّصال بعالم الغيب و هو مشاهده الامور الرّوحانيه و التحقق بالحقايق العقلانيه

و رابعتهـا، مـا يتحلى عقيب ملّكه الانفصـال بالكليّه عن نفسه و عن رؤيه كمالاتها و هو ملاحظه حلال اللّه و جماله و قصـر النظر على كماله بحيث يرى كل قدره مضـمحلّه فى قدرته و كل علم مستغرقا فى علمه بل كل وجود و كمال وجود فائضا من وجوده و رشحا من بحر فيضه وجوده .

نسبت علم واعتقاد ۹۳/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسبت علم واعتقاد

سوال : آیا اعتقاد از سنخ علوم است یا حالت نفسانی دیگر غیر از علم؟

گروهی: اعتقاد از سنخ علم ویکی از اقسام آن است.

ابوهزیل : اعتقاد کیفیت نفسانی غیر از علم است، بعبارت دیگر جنس آن با جنس علم فرق دارد، مثل قدرت واراده که جنس شان با علم فرق دارد.

لاهیجی : اعتقاد دو اصطلاح دارد :

۱. بنظر خواجه اعتقاد عبارت است از علم یقینی که تصدیق جازم مطابق با واقع وثابت باشد وقسیم تصور درتقسیم خواجه.

۲. اصطلاح مشهور که اعتقاد عبارت است از مطلق تصدیق، چه جازم باشد یا نباشد، مطابق با واقع باشد یا نباشد وثابت باشد یا نباشد. پس اعتقاد اعم از یقین، ظن، جهل مرکب وتقلید است.

اطلاقات علم :

اطلاق مشهور : علم تقسیم می شود به تصور وتصدیق که اعم است از یقیین، ظن، جهل مرکب وتقلید.

اطلاق خواجه : علم تقسیم می شود به تصور وتصدیق یقینی.

باتوجه به تقسیم خواجه مقسم درتقسیم علم به تصور وتصدیق علم یقینی است، واقسان آن یا تصور است ویا تصدیق یقینی. وظن، جهل مرکب وتقلید اصلا علم نیست.

رابطه ی علم واعتقاد :

الف) اطلاق مشهور تصدیق واطلاق مشهور اعتقاد مرادف اند، همین طورتصدیق دراصطلاح خواجه با اعتقاد بنظر خواجه مرادف اند. وهردواطلاق اعتقاد اخص از علمی است که مقسم تصور وتصدیق است.

ب) اعتقاد بمعنای تصدیق یقینی اخص از علم بمعنای مطلق تصدیق است و اعتقاد بمعنای مشهور اعم است از تصدیق یقینی است که بنظر خواجه قسیم تصور است. پس اعتقاد وعلم بلحاظ عموم وخصوص عکس هم اند.

ص: ۴۹۷

رابطه ی دو اعتقـاد : اعتقاد بمعنای مشـهور ومتـداول گاهی ضـد اعتقاد دیگر به همین معنا است، وقتی که یک اعتقاد به اثبات چیزی واعتقاد دیگر به نفی همان چیز تعلق گرفته است، این دو اعتقاد صـرف نظر از متعلق شان هردو امر ثبوتی است ومصداق دوامر متضـاد؛ چرا که متضادان دو امر وجودی انـد که اجتماع شان در محل واحـد جایز نیست ولی تعاقب شان در محل واحد ممکن است.

مثال : اعتقاد به حـدوث عالم واعتقاد به عـدم حـدث آن صـرف نظر از متعلق شان دو امر وجودی انـد ونفس واحـد نمی تواند محل آن باشد مثلا زید نمی تواند هم معتقِد به حدوث عالم باشد وهم عقیده به عدم حدوث عالم داشـته باشد، هرچند که می شود زمانی معتقد به حدوث عالم وزمانی دیگر عقیده به عدم حدوث آن داشته باشد.

نکته : ضد دواطلاق دارد یکی معنای اصطلاحی که یک از نسب اربع درقضایا است ودیگر معنای لغوی ضد که اعم از ضدان اصطلاحی وتناقض است. اگر دواعتقاد را صرف نظر از متعلق اعتقاد شان در نظر بگیریم گاهی بین شان تضاد بمعنای خاص یا تضاد اصطلاحی است، اما اگر متعلق دو اعتقاد را درنظر بگیریم تضاد بمعنای لغوی دارند.

متن : و الاعتقاد قد اختلف فیه هل هو من قبیل العلوم او جنس مغایر لها؟

فقال جماعه بالاوّل(یعنی اعتقاد از سنخ علم است).

و ذهب ابو الهذیل الی الثّانی(یعنی اعتقاد از سنخ علم نیست).

و التحقیق انّه یقال لاحـد قسـمیه ای(تفسیرضـمیر) العلم و هو(احـد قسـمین) التصـدیق الجازم(درمقابل شک) المطابق(درمقابل جهل مرکب) الثابت(درمقابل تقلید) الّذی(صـفت التصدیق...) قد مرّ(ص۱۶۹) تقسـیم العلم إلیه و الی التصور فیکون من جنس العلم لا محاله و هذا احد الاصطلاحین فی الاعتقاد.

ص: ۴۹۸

والاصطلاح الاخر فیه(اعتقاد) و هو المشهور المتداول انه(اعتقاد) بمعنی التصدیق مطلقا اعمّ من ان یکون جازما(علم) او غیره(شک وظن) مطابقا(علم) او غیره(جهل مرکب) ثابتا(علم) او غیره(تقلید).

و العلم أیضا کما یقال علی المعنی المذکور سابقا یقال علی التصدیق الیقینی أیضا ففیه(علم) أیضا(مثل اعتقاد) اصطلاحان فیتعاکسان ای الاعتقاد و العلم بحسب الاصطلاحین (متعلق موجود مقدر که صفت اصطلاحین است:) فی کلّ منهما (متعلق یتعاکسان:) فی العموم و الخصوص فیکون العلم باحد اصطلاحیه و هو(احد ...) المعنی الشامل للتصوّر و الیقین اعمّ من الاعتقاد باحد اصطلاحیه و هو التصدیق الیقینی و بالآخر من اصطلاحیه(علم) و هو العلم الیقینی اخصّ من الاعتقاد بالاصطلاح الاخر و هو المتداول المشهور.

و هذا هو غایه توجیه هذا الکلام (کلام خواجه).

و یقع فیه ای فی الاعتقاد بالمعنی المتداول التضاد؛ ای قد یکون اعتقاد ضد الاعتقاد بان یتعلق احدهما بایجاب نسبه(مثلا العالم حادث) و الاخر بسلب تلک النسبه بعینها(مثلا العالم لیس بحادث) فهذان الاعتقادان(صرف نظرازمتعلق شان) امران وجودیان یمتنع اجتماعهما فی محلّ واحد هو المُعتَقِد و ان جاز تعاقبهما(دواعتقاد) علیه(محل واحد) .

دواعتقاد یقینی متضاد نیست ۹۳/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دواعتقاد یقینی متضاد نیست.

گفتیم که اعتقاد ازسنخ علم است یا علم یقینی چنانچه که خواجه می گوید ویا مطلق تصدیق، چه یقین باشد یا ظن، یا جهل مرکب ویا تقلید، چنانکه متداول مشهور است.

وقتی که اعتقاد بمعنای مشهور ومتداول باشد گاهی دواعتقاد متضاد است وقتی که دو اعتقاد به دو امر مخالف هم تعلق گیرد، چه آن دوامر مخالف متناقض باشد؛ مثل اعتقاد به اینکه عالم حادث است واعتقاد به عدم حدوث عالم، ویا متناقض نباشد مثل اعتقاد به اینکه الان روز است واعتقاد به اینکه حالا شب است.

ص: ۴۹۹

مراد از علم در علم کلام یقین است که مطابقت آن باواقع حتمی است ولذا دوعلم نمی تواند متضاد باشد؛ چرا که دو امر متضاد نمی تواند هردومطابق واقع باشد، به همین جهت خواجه می گوید « بخلاف العلم» یعنی در اعتقاد بمعنای متداول تضاد است ولی در علم تضاد نیست.

لاهیجی : چنانچه مراد از اعتقاد یقین باشد که تصدیق جازم، مطابق با واقع وثابت است، مثل علم تضاد درآن وجود ندارد، چرا که دواعتقاد متضاد نمی تواند هردومطابق باواقع باشد.

سوال : سهو چیست؟

خواجه : سهو امر عدمی است، اما نه عدم مطلق بلکه عدم ملکه ی علم، یعنی عدم ملکه ی که عبارت است از علم، نه ملکه درمقابل حال.

بیان مطلب : ملکه دو اطلاق دارد :

۱. ملکه در مقابل عدم : درباب تقابل ملکه درمقابل عدم است ملکه امر وجودی است وعدم ملکه عدم همان امروجودی است درجای که شان ملکه را داشته باشد.

۲. ملکه در مقابل حال : درباب کیفیات نفسانی ملکه درمقابل حال است، حال کیفیت نفسانی است که راسخ نباشد وملکه همان کیفیت نفسانی است وقتی که راسخ شده باشد.

دربیان خواجه که می گوید « السهو عدم ملکه العلم » ملکه درمقابل عدم وامر وجودی است؛ یعنی ملکه ی که عبارت است از علم، به صورت اضافه ی بیانی. پس سهو عدم علم است.

اشکال محقق شریف : تعریف خواجه مانع اغیار نیست، چرا که می گوید سهو عبارت است از عدم ملکه ی علم، وعدم ملکه ی علم دو مصداق دارد،یکی اینکه اصلاً علم نباشد ودیگر اینکه علم بطور حال باشد، نه ملکه. پس سهو دومصداق دارد؛ یکی عدم علم ودیگری علم که حال است راسخ نشده، درحالیکه هیچ کسی علم غیر راسخ را سهو نمی گوید.

ص: ۵۰۰

لاهیجی : مراد از ملکه درتعریف سهو ملکه درمقابل حال نیست تا بگوید دو مصداق دارد، بلکه ملکه امر وجودی ودرمقابل عدم است، واضافه ی ملکه به علم اضافه ی بیانی است. پس سهو یعنی عدم علم.

اشکال : تعریف سهو به عدم ملکه ی علم، سهو است؛ چرا که ملکه در مقابل حال است ودومصداق دارد؛ یکی عدم علم ودیگری عدم علم راسخ، وعدم علم راسخ قطعا سهو نیست. سهو دانستن آن سهو است.

لاهیجی : سهو دانستن تعریف خواجه، ازسرجهل است؛ چرا که ملکه درتعریف سهو ملکه در مقابل عدم است، نه ملکه درمقابل چنانکه مستشکل گمان کرده است.

متن:بخلاف العلم و کذا الاعتقاد بالمعنی الاخر المرادف للتصدیق الیقینی فانّ الادراک المتعلّق بالسّلب او الایجاب اذا لم یطابق الواقع لم یکن علما و لا اعتقادا بهذا المعنی(یعنی تصدیق یقینی/متعلق اعتقاد). والمطابق للواقع لا یکون الّا احدهما فلا یتصور علمان و لا اعتقادان بهذا المعنی تعلق احدهما بایجاب نسبه و الاخر بسلب تلک النسبه فلا یجری التضاد فی العلم و الاعتقاد بهذا المعنی .

و السّهو عدم ملکه العلم (اضافه بیانیه یعنی ملکه که علم است) لا ـ مضاده(علم) علی ما ذهب إلیه الجبائیان. فالمراد(متفرع لامضاده) من الملکه هو الوجود لا المقابله للحال(یعنی لاالملکه المقابله للحال).

فاندفع ما فی الحواشی الشریفه: من انّه یرد علیه انّه اذا حصل لک العلم بشی ء و کان حالا (صفت حالا) لم یصر بعد ملکه، (جواب اذا:)کنت انت ساهیا عن ذلک الشی ء و هو(کنت ساهیا) باطل قطعا. و ظهر أیضا(همان گونه که اندفع) ان القول بانّ تعریف السهو بعدم ملکه العلم سهو(خبربان) جهل(خبران) فتدبّر.

ص: ۵۰۱

فرق سهو ونسیان ۹۳/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق سهو ونسیان

فرقی بین سهو ونسیان که این جا آمده است در نوع کتب بیان شده وخواجه ولاهیجی هم ذکر کرده ورد نکرده است.

وقتی که ما امری را درک می کنیم چه آن امر معقول باشد چه محسوس گاهی نسبت به آن سهو پیدا می کنیم وگاهی نسیان.

فرق سهو ونسیان: علم، سهو ونسیان سه حالت است برای انسان وقتی که انسان چیزی را درک می کند، صورت یا مفهومی از آن چیز در ذهن انسان نقش می بندد ودرحقیقت انسان باتوجه به آن صورت ومفهوم است که به شی خارجی علم دارد، تا وقتی که انسان به آن صورت ومفهوم توجه دارد انسان حالت علم دارد، زمانیکه به این صورت ویا مفهوم منتقش درخزانه ی نفس توجه نداشته باشد حالت سهو بر انسان عارض می شود وزمانیکه صورت ومفهوم از خزانه ی ذهن پاک شود حالت نسیان بر انسان عارض می شود.

توضیح مطلب: وقتی انسان امری را درک می کند ساختار ذهن انسان بگونه ی است که آن شی وارد یکی از مخازن سه گانه می شود، اگر مدرَک صورمحسوسه باشد وارد مخزن صور جزئی می شود که عبارت است از قوه ی خیال وبه آن مصوره وحافظ صور هم گفته می شود، اگر مدرَک معنای جزئی ووهمی باشد وارد مخزن معانی جزئیه می شود، که به آن حافظه معانی هم می گویند، ووقتی که مدرَک معانی کلیه وصور کلیه باشد در مخزن آن اختلاف است برخی از جمله ابن سینا گفته است مخزن نفس است برخی دیگر گفته است مخزن عالم عقل است، صدرا گاهی می گوید مخزن رب النوع است و درجای دیگر می گوید مخزن عقل فعال وبطور کلی عالم عقل است، ومعانی کلیه وصور کلیه در عالم عقل بعنوان مجرد عقلی بوجود شخصی وجود دارد وما چون از دور می بینم کلی می بینیم.

ص: ۵۰۲

درهر صورت نوعا گفته اند مخزن عقل فعال است، ابن سینا قبول نداركه مخزن این طور کلیات نفس باشد. پس سه تا مخزن روشن شد، گاهی صورت یا معنا در مخزن وجود دارد ولی ما احضارش نکردیم، که آنرا در جلو حس مشتر ك یا واهمه قرار دهیم گاهی هرچه تلاش می کنیم که آنچه را که قبلا کسب کردیم احضار کنیم نمی توانیم،

باتوجه به بیان فوق وقتی که صور ومعانی در مخزن وجود دارد، وحس مشترك یا واهمه ویا عاقله ی ما مشغول توجه ومطالعه ی آن است انسان عالم است، وقتی که صور ومعانی در مخزن وجود دارد، ودرجلو حس مشترك یا واهمه یا عاقله نیست، ولی ما قدرت احضارش را داریم در این صورت انسان سهودارد وغافل است وزمانیکه صور ومعانی بطور کلی از مخزن زایل شده است وما قدرت احضار نداریم در این صورت گفته می شود نسیان حاصل شده است. پس کلا سه حالت داریم یکی ادراک ودیگری سهو وسومی نیسان که سهو بین ادراك ونسیان است.

اشکال : اگر مخزن صور کلیه معانی کلیه عقل فعال یا رب النوع وبطور کلی عقول است نسیان مطالب عقلی چگونه حاصل می شود، آیا نسیان مطالب عقلی با مطالب دیگر فرق دارد ویا صور ومعانی کلیه از عقل فعال هم پاک می شود؟

جواب : نه صور از عقل فعال پاک می شود ونه نسیان مطالب عقلی با مطالب دیگر فرق دارد، اما درک مطالب عقلی به این صورت است که انسان باید هیئتی را داشته باشیم تا با عقل فعال ارتباط پیدا کنیم ووقتی که این هیئت نباشد ما نمی توانیم با عقل فعال ارتباط پیدا کنیم وعملاـ ما به صور ومعانی دست رسی نداریم پس عملا گویی صورت ومعانی گلیه پاک شده است، بعبارت دیگر صور ومعانی در عقل فعال باقی نیست وبعبارت سوم عقل فعال وبطور کلی عقول دیگر خزانه برای نفس ما نیست.

ص: ۵۰۳

البته امروزی ها نسیان را پاک شدن نمی داند بلکی نوع گم شدن می داند، وقدما نسیان را بمعنای پاک شدن صورت ومعانی از مخزن می داند.

تذکر: سهو درعرف گاهی به نسیان اطلاق می شود ولی سهو در معنای دقیق بمعنای غفلت وعدم توجه است.

شک: شک تردد ذهن است بدون رجحان یکی از طرفین سلب وایجاب، پس شک وقتی است که ذهن مردد باشد، اما اگر یکی از طرفین را ترجیح داد طرف راجح می شود مظنون و طرف مرجوح می شود موهوم و انسان حالت ظن وهم دارد.

تذکر(۱): از بیان فوق فهمیده می شود که شک در تصدیقات است، نه در تصورات، چرا که شک تردد ذهن است بین حالت سلب وایجاب وروشن است که در تصور سلب وایجاب نداریم. مثلا وقتی چیزا تصور می کنم تا وقتی گفتیم است یا نیست شک درست می شود.

تذکر(۲): طرفین اعم از طرف وجود وعدم، سلب وایجاب، ملکه وعدم ملکه و... است ولذا لاهیجی طرفین را تفسیر کرده است به سلب وایجاب.

تذکر(۳): سهو درعرف بمعنای اشتباه و جهل مرکب است، ولی معنای اصطلاحی سهو همان است که بیان شد.

تذکر(۴): سهو عدم ملکه علم است جهل هم عدم ملکه است، ولی سهووقتی است که علم حاصل شده وبعد عدم علم عارض شده است ولی جهل عدم علم است ابتداء.

تعلق علم به علم واعتقاد به اعتقاد و... :

علم گاهی به خودش تعلق می گیرد وگاهی به اعتقاد وگاهی به اشیاء دیگر، مثل اینکه انسان به چیزی علم یا اعتقاد دارد به علم واعتقاد خودش هم علم دارد، هم چنین اعتقاد گاهی به خودش تعلق می گیرد گاهی به علم وگاهی به اشیاء دیگر، مثلا علم یا اعتقاد داریم به اسلام واعتقاد داریم که آن علم یا اعتقاد حق است.

ص: ۵۰۴

دلیل: علم واعتقاد درصورتی نمی توانـد به چیزی تعلق گیرد که مانع باشد، برای تعلق علم واعتقاد به اشـیاء دیگر ممکن اسـت مـانعی داخلی باشـد ومی شود هم مـانع خـارجی باشـد، ودرصورت که موانع داخلی وخـارجی نباشـد علم واعتقـاد برای انسان حاصل می شود، ولی برای تعلق علم به خودش، اعتقاد به خودش وعلم به اعتقاد واعتقادبه علم مانع داخلی وخارجی نیست.

متن:و قد یفرق بینه ای بین السّهو و بین النسیان بانّ السّهو هو زوال الصوره العلمیّه عن النفس مع بقائها فی الحافظه(نفس که قوه ای ادراکی اسـت تـوجه به آن نـدارد ولی درمطلـق حـافظه که اعم از حـافظه ی معـانی وحـافظه ی صـورت است وجـود دارد) فلـذلک(چـون درحفظـه بـاقی اسـت) لاـ یحتـاج فی استرجاعهـا(صـورت علمیـه) الی تجشّـم ادراک جدیـد. والنسـیان هو زوالها(صورت علمیه) عنهما(نفس وحافظه) معا فلذلک(چون از هردوزایل شده است) یحتاج الی ذلک(تجشم...).

فالسـهو حـاله متوسـطه بیـن الاـدراک و النسـیان و فیهـا(حـاله) زوال الصـوره مـن وجـه(ازنفس) بقاؤهـا(صـورت) مـن وجه اخر(ازحافظه).

فان قیل: کیف یتصور زوال الصّوره عن خزانه المعقولات التی هی العقل الفعّال عندهم(مشاء/ فلاسفه)؟

قلنـا: اذا زالت الهیئه التی بهـا(هیئت) یتمکن من الاتصال بالمجرّد المسـمّی بالعقل الفعّال لم یبق ذلک المجرد خزانه للنفس فقد زال الصّـوره عنه(مجرد) من حیث هـو خزانه لاـ من حیث نفسه(صورت/ عقـل فعـال) فلاـ اسـتحاله(یعنی زوال صورت وعروض نسیان مستلزم محال نیست).

و الشک تردّد الذهن بین الطرفین ای طرفی النسبه الحکمیه و هما(طرفین) الایجاب و السّلب من غیر رجحان لاحدهما(طرفین).

و قـد یصـحّ تعلّق کـلّ من الاعتقاد و العلم بنفسه ای یصـحّ تعلق الاعتقاد بالاعتقاد و تعلق العلم بالعلم اذ لا حجر(منع) فیهما(علم اوعتقاد؛ یعنی مانع درونی برای علم واعتقاد نیست که به اشیاء دیگر وبه خودش تعلق گیرد) فیتعلقان بکلّ شی ء.

ص: ۵۰۵

و بالآخر ای یصحّ تعلق الاعتقاد بالعلم و تعلق العلم بالاعتقاد لذلک(اذ لاحجر فیهما) أیضا.

علم به علم و... ۹۳/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : علم به علم و...

بحث در این داشتیم که می تواند علم به علم، علم به اعتقاد واعتقاد به علم واعتقاد به اعتقاد تعلق گیرد.

تذکر: مشاء علم حضوری را منحصر می داند درعلم نفس به خودش وسایرعلوم را حصولی می داند.

ولذا انواع علم به علم را حصولی می داند.

۱. علم به علم : علم به علم هرچند علم حصولی است ولی بدون صورت که از معلوم به ذهن بیاید، بلکه فقط توجه به همان صورت برای نفس پیدا می شود؛ مثلاـ وقتی که انسان را تصور می کنیم صورت علمیه ی انسانی یعنی حیوان ناطق در ذهن انسان نقش می بندد، اما وقتی که به این علم مان بخواهیم علم داشته باشیم صورتی از صورت علمیه به ذهن نمی آید تا انسان علاوه بر صورت علمیه ی انسانی صورت دیگری هم در ذهن داشته باشد، بلکه توجه به همان صورت حاصله پیدا می کند. چنانکه در علم حضوری به نفس چنین است، که وقتی که علم به علم حضوری خود داشته باشیم صورت ازنفس پیش ما حاضر نمی شود.

خلاـصه: چه علم حصولی داشته باشیم که معلوم بالذات صورت معلومه است وچه علم حضوری که معلوم نفس است، درصورت که علم به علم خود داشته باشیم صورت جدیدی حاصل نمی شود، بلکه توجه به همان علم حاصل می شود.

۲. علم به اعتقاد: وقتی که بخواهیم به اعتقاد وعلم تصدیقی خود علم تصوری داشته باشیم، تکرر صورت لازم نمی آید؛ مثلا وقتی که علم پیدا کردیم که فلان کتاب موجود است در این جا صورت از کتاب در ذهن ما نقش می بندد وما حکم به وجود آن می کنیم، وقتی که علم به این علم خود پیدا کنیم صورت دیگری از کتاب پیش ما حاضر نمی شود، تا صورت علمیه کتاب تکرار شود.

ص: ۵۰۶

۳. اعتقاد به علم : وقتی که علم تصدیقی به علم تصوری خود پیدا کنیم مثلا قبلا علم به این کتاب داشتیم بعد علم پیدا کردیم که این کتاب سرخ است، دراین علم صورت دوم از کتاب پیش ما حاضر نمی شود، بلکه همان صورت را محکوم علیه قرار می دهیم.

۴. اعتقاد به اعتقاد : وقتی اعتقادی داریم، مثل اینکه فلان کتاب رنگ زرد دارد، اعتقاد اینکه این اعتقاد حق یا باطل است با تکرر صورت علمیه کتاب و صورت علمیه زردی همراه نیست، که ازصورت علمیه کتاب وصورت علمیه زردی صورت عملی

بگیریم وبگوییم کتاب زرد است حق یا باطل است.

تغایر علم ومعلوم:

وقتی انسان به شی خارجی علم دارد تغایر علم ومعلوم حقیقی است، ولی وقتی به علم خود علم دارد تغایر علم ومعلوم اعتباری است، مثلاـ زمانیکه به کتاب علم داریم علم همان صورت علمی است و معلوم کتاب خارجی که تغایرحقیقی دارند وزمانیکه این علم خود علم داشته باشیم علم همان صورت علمی ومعلوم هم صورت علمی است.

دومعنا برای جهل:

۱. جهل بسیط : وقتی انسان می تواند به چیزی علم یا اعتقاد داشته باشد، ولی علم یا اعتقاد ندارد جاهل است. پس جهل عبارت است از عدم علم یا عدم اعتقاد از کسیکه شانیت آنرا دارد.

تقابل جهل با علم واعتقاد: باتوجه به تعریف جهل تقابل جهل با علم وجهل با اعتقاد تقابل عدم وملکه است.

۲. جهل مرکب: جهل مرکب ترکیب شده است از جهل به واقع وجهل به جهل خود، چنانکه انسان اعتقاد جزمی داشته باشد برخلاف آنچه که هست؛ مثلا اعتقاد جزمی دارد که فلان کتاب زرد است وغیر آن نیست، یعنی هم اعتقاد دارد به اینکه کتاب زرد است واین مخالف با واقع است وجهل؛ چرا که درواقع کتاب سرخ است، وهم اگر بپرسیم که این عقیده شما مخالف واقع نیست، شاید چنین نباشد، می گوید نه عقیده ی من موافق واقع است وکتاب نمی تواند غیر زرد باشد. پس هم جهل دارد وهم جهل به جهل خود.

ص: ۵۰۷

اعتقاد متداول : اعتقاد بمعنای متداول مرادف است با مطلق تصدیق وچهار قسم دارد:

۱. اعتقاد یقینی: تصدیق جازم، مطابق با واقع وثابت.

۲. ظن : تصدیق غیر جازم مطابق با واقع وثابت

۳. تقلید: تصدیق جازم مطابق با واقع وغیر ثابت.

۴. جهل مرکب : تصدیق جازم غیر مطابق با واقع وثابت

متن:فیتغایر الاعتبار لا الصور کما فی العلم الحضوری فاذا تعلق العلم الحضوری بنفسه کان یتصور الانسان مثلا ثم یتصور تصور الانسان لم یکن تصوّر التصور بحصول صوره اخری منتزعه من الصوره الاولی بل بحصول الصوره الأولی بنفسها عند المدرک (مبتدا:) والتغایر بین العلم و المعلوم _ کما فی علم النفس بسائر صفاتها القائمه بها(یکی از صفات نفس که علم گفتیم سایر صفات نفس هم چنین است) _ (خبر) یکون بالاعتبار لا بالذات.

و کذا الحال اذا تعلق العلم التصوری بالعلم التصدیقی فانّه لا یکون هناک(وقتی که تصورمی کنم تصدیقم را) صوره زائده علی الصّوره التی فی التصدیق.

و اذا تعلق العلم التصدیقی بالعلم التصوری کان یحکم علی تصوّر الانسان بانه کذا کان العلم بالمحکوم علیه من قبیل تعلق التصور بالتصوّر.

و اذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد کان یحکم علی اعتقاد خاصّ بانّه کذا(حق است یا باطل) کان ادراک المحکوم علیه من قبیل تعلق العلم التصوری بالتصدیق کذا فی الحواشی الشّریفیه.

و الجهل (۱) بمعنی و هو کونه بمعنی عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ذلک و هذا یسمّی جهلا بسیطا یقابلهما ای العلم و الاعتقاد تقابل العدم و الملکه.

(۲) وبآخر و هو(معنای آخر) اعتقاد الشی ء علی خلاف ما هو(شی) علیه(ما) اعتقاد اجازما سواء کان مستندا الی شبهه أو تقلید و یسمّی جهلاـ مرکبا لترکّبه من الجهلین الجهل بالواقع والجهل بکونه(شحص) جاهلا به(واقع)قسمٌ لاحدهما(علم واعتقاد) و هو(احدهما) الاعتقاد بالمعنی المتداول .

ص: ۵۰۸

معنای ظن وقبول شدت وضعف آن ۹۳/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای ظن وقبول شدت وضعف آن

هر قضیه وتصدیقی با اعتقاد همراه است، اما آیا هرتصدیق واعتقادی علم است یا خیر؟ ازنظر متکلمین علم بمعنای تصدیق واعتقاد جزمی است ولی متداول ومشهور مطلق تصدیق واعتقاد را علم می داند، که اعم ازعلم یقینی، ظن، تقلید جهل مرکب است. بنابراین در علم کلام هرگاه علم واعتقاد بدون قید بیاید تصدیق واعتقاد جزمی مراد است. ولذا لاهیجی عبارت خواجه « وظن ترجیح احدالطرفین» را تفسیر می کند به اعتقاد رجحان یکی از طرفین سلب وایجاب بگونه ی که منتهی به جزم نشود. و« اعتقاد رجحان» را تفسیر می کند به اعتقاد که متنهی به جزم می شود. بعبارت دیگر ظن اعتقاد به رجحان یکی از طرف سلب وایجاب است وبا اعتقاد رجحان فرق دارد که اعتقاد جزمی به رجحان یکی از طرفین سلب وایجاب است.

مثال: اگراعتقاد به رجحان زید قائم برزید لیس بقائم داشته باشیم ظن داریم، اما چنانچه اعتقاد جزمی به رجحان زیدقائم داشته باشیم یقین داریم.

قابلیت شدت وضعف درظن:

ظن قابل شدت وضعف است، چنانچه ظن شدید شود به علم منتهی می شود که تصدیق یقینی است واگر ضعیف شود به شک، وهم وجهل منتهی می شود، که اعتقاد خلاف واقع است. مثلا اعتقاد به رجحان زید قائم بر... اگر شدید شود وبه اعتقاد جزمی برسد می شود علم وچنانچه ضعیف شود بگونه ای که اعتقاد زید قائم واعتقاد لیس زید بقائم مساوی باشد می شود شک واگر اعتقادی نسبت به این مساله نداشته باشیم می شود جهل بسیط وچنانچه اعتقاد به زید قائم داشته باشیم درحالیکه واقع خلاف آن باشد می شود جهل مرکب.

ص: ۵۰۹

علم کسبی:

علم نظری بحث طولانی علم است دربسیار کتب کلامی اولین بحث باب علم است ولی در این کتاب چنین مرتب نشده است.

چگونگی بدست آمدن علم کسبی :

قبلا بیان کردیم که علم یا ضروری است ویا کسبی، وعلم کسبی آن است که بافکر ونظر بدست می آید؛ علم تصوری کسبی است با تعریف بدست می آید وعلم تصدیقی کسبی با استدلال بدست می آید. درهرصورت باید اموری معلوم مرتب شود تا آنچه که مجهول است معلوم گردد. به همین خاطر گفته اند که نظر یا فکر ترتیب علوم است.

ان قلت : در تصورات همیشه نیاز به ترتیب علوم نیست، ممکن است با آوردن فصل تنها ویا خاصه ی تنها تعریف حدی ویا

رسمی انجام گیرد.

قلت : درصناعت منطق مقصود تعریف نظر وفکری است که با انطباط همراه است وصناعت منطق دخالت زیاد در آن دارد.

متن:والظنّ ترجیح احد الطرفین(یکی از طرفین وجود وعدم یا ایجاب وسلب را ترجیح دهیم) ای اعتقاد رجحانه بحیث لا ینتهی الی الجزم و هو غیر اعتقاد الرجحان ای اعتقادا منتهیا الی الجزم فهما(ظن واعتقادرجحان) قسمان من الاعتقاد بالمعنی المتداول(یعنی اعتقاد بمعنای مطلق تصدیق).

و یقبل الظنّ الشدّه و الضّعف فینتهی بالشدّه الی ان یصیر علما و بالضعف الی ان یعود جهلا علی ما قال(خواجه) و طرفاه علم و جهل هذا(ای خذا).

وکسبی العلم(علم کسبی) یحصل بالنظر وهو(نظر) ترتیب امور حاصله للتأدی الی غیر حاصل و اعتبار الامور مع تجویز التعریف بالفصل وحده و الخاصه وحدها لانهم قصدوا تعریف لنظر الّذی للصناعه و الاختیار فیه(نظر) مزید دخل و یکون اقرب الی الانضباط و هو ما یکون بالمعانی المرکبه و هذا معنی ما قاله الشیخ مزان التعریف بالمفرد نزر خداج ای قلیل ناقص .

ص: ۵۱۰

علم کسبی ۹۳/۰۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم کسبی

علم کسبی: علم نظری بحث طولانی باب علم است ودربسیار کتب کلامی اولین بحث باب علم، ولی در این کتاب چنین مرتب نشده است.

قبلا بیان کردیم که علم یا ضروری است ویا کسبی، علم ضروری بدون تأمل ونظر از ناحیه معلم عقلی بر انسان القا می شود، اما اینکه چگونه ودرچه زمان ما نمی دانیم، ولی بدست آوردن علم کسبی نیاز به تامل ونظر دارد.

چگونگی بدست آمدن علم کسبی :

وعلم کسبی آن است که بافکر ونظر بدست می آید، ونظر عبارت است از ترتیب امور حاصله تا به امری غیرحاصل که یا تصوری است ویا تصدیقی برسیم؛ علم تصوری کسبی با تعریف بدست می آید وعلم تصدیقی کسبی با استدلال. درهرصورت باید اموری معلوم مرتب شود تا آنچه که مجهول است معلوم گردد، به همین خاطر گفته اند که نظر یا فکر ترتیب علوم است.

ان قلت : درتصدیق درست است که همیشه باید اموری را مرتب می کنیم تا به مجهول تصدیقی برسیم، ولی در تصورات گاهی نیاز به ترتیب علوم نیست، ممکن است با آوردن فصل تنها ویا خاصه ی تنها به امر غیر حاصل برسیم. پس باید می گفتید « تحصیل امر او ترتیب امور »

قلت : اولاً منطق صنعتی است که می خواهد راه درست فکر کردن را نشان دهد، وصنعت نوعا با ترتیب امور است. پس ترتیب امور با صنعت منطق سازگاری بشتر دارد ومنطق دخالت زیادی در آن دارد .

ثانیا، کسب ونظر کار انسان است واختیار انسان جای که اموری را مرتب می کند دخالت زیادی دارد، نسبت به جای که از طریق مفرد بخواهد چیزی را بدست آورد. هرچند وقتی که ازبا مفردی بخواهیم امری را تحصیل کنیم اختیار ما دخالت دارد ولی دخالت زیاد نداد.

ص: ۵۱۱

ثالثا، مقصود تعریف نظر وفکری است که با انظباط همراه است، حتی آنجای که فصل ویا خاصه درتعریف می آید می شود با جنس وفصل یا خاصه تعریف کنیم، ولی اگر با مفرد بخواهیم تعرف کنیم در بسیار جاها ما را به مطلوب نمی رساند. پس تعریف نظر به ترتیب امور منضبط وقاعده مند تر است.

اگر بخواهیم تعریف بمفرد را هم در تعریف نظر داخل کنیم باید تعریف نظر را یکی از صورت های ذیل بیان کنیم :

۱. نظر عبارت است از تحصیل امر ویا ترتیب امور

۲. نظر عبارت است از ملاحظه ی عقل امر یا اموری را که در نزد آن حاصل است برای تحصیل امری که حاصل نیست.

۳. نظر، ملاخظه ی معقول است برای تحصیل مجهول.

آنچه بیان شد تعریف نظر به اکساب بود، که دسته ای از علما وازجمله خواجه به آن معتقد است، اما دسته ی دیگر نظر را به «توجه به مطلوب» تعریف نموده است که به صرف توجه به مطلوب از جانب فیاض افاضه می شود، بدون نیاز به ترتیب امورمعلوم، این دسته خود به دو گروه تقسیم می شود:

گروه اول : نظروفکر امرعدمی است، بمعنای تجرید ذهن از غفلت نسبت به مطلوب، بعبارت دیگر نظر از بین بردن غفلت ها است، نه ایکه چیزی را تحصیل کنیم، بله نتیجه ی تجرید حصول مطلوب است.

گروه دوم : نظر امر وجودی است، بمعنای تیز کردن عقل وبا دقت نگاه کردن به معقول که نتیجه ی آن افاضه معقول از جانب فیاض است.

ص: ۵۱۲

باتوجه به این که نظروفکر « اکتساب وترتیب امور معلوم برای تحصیل مطلوب است» باید ببنیم که اولا امور معلوم چه ویژگی دارد وچگونه به دست می آید، وثانیا مراد از ترتیب چیست وچگونه بدست می آید.

مراد از امور معلوم که باید مرتب شود تا مطلوب بدست آید هرمعلومی نیست، بلکه معلومی است مناسب با مطلوب.

مراد از ترتیب امور معلوم هم ترتیب خاص ودارای هیئت خاص که درعلم منطق بیان شده است.

تفصیل مطلب :

وقتی انسان نسبت به امرتصوری ویا تصدیقی توجه پیدا می کند وقصد می کند که آنرا بطور کامل بداند، اولا ذهن حرکت می کند در میان معلومات خودش تا معلوم مناسب با مطلوب خود را گزینش نماید وثانیا این معلومات را به ترتیب خاص مرتب می کند تا بتواند ما را به مجهول برساند. پس نظر وفکر با دوحرکت ذهنی همراه است، که هریک مبداء ومنتهای دارد.

مبداء ومنتهای حرکت اول : مبداء حرکت اول همان توجه به مطلوب وامر تصوری وتصدیقی است ومنتهای آن بدست آوردن معلومات مناسب ومبادی است، وبه اصطلاح مبداء حرکت اول مطالت ومنتهای آن مبادی است.

مبدا ومنتهای حرکت ثانیه : ابتدای حرکت ثانیه ترتیب مبادی یا معلومات مناسب است با ترتیب معین وهیئت مخصوص ومنتهای آن رسیدن به مطلوب است، وبه اصطلاح مبداء حرکت دوم مبادی ومنتهای آن مطالب است.

بنابر این حقیقت نظر وفکر دوحرکت ذهنی ونفسانی است که بین مجهول ومعلوم انجام می شود است، که حرکت اول تحصیل مبادی یا معلومات مناسب است وحرکت دوم ترتیب مبادی ومعلومات مناسب تا به مجهول برسیم.

ص: ۵۱۳

متن : وكسبى العلم(علم كسبى) يحصل بالنظر وهو(نظر) ترتيب امور حاصله للتأدى الى غير حاصل و اعتبار الامور مع تجويز التعريف بالفصل وحده و الخاصه وحدها لانهم قصدوا تعريف النّظر(صفت تعريف/ صفت نظر) الّذى للصناعه و الاختيار فيه(نظر) مزيد دخل و يكون اقرب الى الانضباط و هو(نظر كه اقرب به ...) ما يكون(تامه: اى يتحقق) بالمعانى المركبه و هذا(رجحان تعريف مركب بر تعريف مفرد) معنى ما قاله الشيخ مزان التعريف بالمفرد نزر خداج اى قليل ناقص .

و من اراد ادخال التعريف بالمفرد(تعريف انواع بمفرد را) أيضا (متعلق ادخال:) فى التعريف(تعريف نظر) قال: هو(نظر) تحصيل امر او ترتيب امور او قال هو(نظر) ملاحظه العقل لما(امريا امور) هو حاصل عنده لتحصيل غيره(ما) او قال هو ملاحظه المعقول لتحصيل المجهول.

هذا عند من يرى انّ النظر اكتساب المجهول بالمعلومات و هو الّذى اختاره المصنف.

و اما من يرى انّه(نظر) مجرّد التوجه الى المطلوب ليفيض علينا من المبدأ الفياض من غير استعانه لنا فى ذلك(دست يافتن به مطلوب) بالمعلومات السابقه.

فمنهم من جعله(نظر) عدميّا فقال هو(نظر) تجريد(برهنه كردن) الذهن عن الغفلات.

و منهم من جعله(نظر) وجوديّا فقال هو(نظر) تحديق(تيزكردن) العقل نحو المعقولات.

و اعلم انّه على مذهب من يرى الاوّل(كه نظراكتساب است) و هو(اول) الظاهر لا شبهه فى ان كلّ مجهول لا يمكن اكتسابه من اىّ معلوم اتفق بل لا بدّ له من معلومات مناسبه اياه.

و لا شك أيضا فى انّه لا يمكن تحصيله(مجهول) من تلك المعلومات على اىّ وجه كانت بل لا بدّ هناك من ترتيب معيّن فى ما بينها و من هيئه مخصوصه عارضه لها(معلومات) بسبب ذلك الترتيب.

ص: ۵۱۴

(تفصیل مطلب قبل:) فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوری او تصدیقی و حاولنا(قصدنا) تحصیله علی وجه اکمل فلا بدّ ان یتحرک الذّهن فی المعلومات المخزونه عنده منتقلا من معلوم الی اخر حتی یجد المعلومات المناسبه لذلک المطلوب و هی المسمّاه بمبادی المطلوب.

ثم لا بدّ أیضا ان یتحرک فی المبادی لیرتبها ترتیبا خاصّا یؤدی الی ذلک المطلوب فهناک(دراکتساب) حرکتان:

مبدأ الاولی منهما(دوحرکت): هوالمطلوب المشعور به بذلک الوجه الناقص و منتهاها(حرکت اولی) اخر ما یحصل من(بیان ما) تلک المبادی.

و مبدأ الثانیه(مبدا حرکت ثانیه): أوّل ما(مبادی) یوضع منها(مبادی) للترتیب و منتهاها هو المطلوب المشعور به علی الوجه الاکمل.

فحقیقه النظر المتوسّط بین المعلوم و المجهول و هی مجموع هاتین الحرکتین اللتین هما من باب الحرکه فی الکیفیات النفسانیّه.

و امّا الترتیب الّذی ذکروه فی تعریفه فهو لازم للحرکه الثانیه و قلّما توجد هذه الحرکه(حرکت ثانیه) بدون الاولی بل الاکثر ان ینتقل أوّلا(حرکت اول) من المطالب الی المبادی ثم(حرکت ثانی) منها(مبادی) الی المطالب.

و لا خفاء ان هذا الترتیب یستلزم التوجه(توجه تفصیلی) الی المطلوب و(عطف برتوجه) تجرید الذهن عن الغفلات و(عطف برتوجه) تحدیق العقل نحو المعقولات کذا فی شرح المواقف.

شرایط نظر صحیح ۹۳/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط نظر صحیح

بحث درنظر داشتیم وآنرا تعریف کردیم. دربرخی کتب کلامی این بحث را که یک بحث منطقی است درابتدای کتاب بعنوان مقدمه می آورند، چنانکه برخی از علوم دیگر مورد نیاز متعلم را یا درمقدمه ودر لابلای بحث شان می گنجاند تا متعلم مجبور نباشد به علوم دیگر مراجعه کند، مثلا شارح مواقف جلد اول وپنجا صفحه از جلد دوم کتابش را به بحث منطقی اختصاص داده است وبعد از آن تا جلد هشتم بحث امور عامه مطرح کرده است.

ص: ۵۱۵

مفید علم بودن یا نبودن نظر:

درباره ی اینکه نظر مفید علم است یا نیست، نظرات مختلفی مطرح است؛ خواجه حلما ومتکلمین محقق معتقد اند که نظر مفید علم است، برخی عقیده دارند که نظر مفید علم نیست، گروهی هم می گویند که نظر در هندسه مفید علم است ولی در سایر

علوم مفید علم نیست، تفصلات دیگری هم است که در شرح مواقف آمده است.

دلایل کسانیکه نظر را مفید علم نمی داند:

دلیل اول: اگر نظر مفید علم باشد باید همه ای مردم یک رأی باشند وبه نتیجه ی واحد برسند؛ چرا که همه ی انسانها علوم بدیهی را که مبادی نظریات است دارند وترتیب این مبادی را هم یکسان انجام می دهند پس باید نتیجه ی واحد بگیرند. درحالیکه چنین نیست بعضی مردم معتقد اند که عالم حادث است وبرخی عقیده دارند که عالم قدیم است.

جواب : نظر دورکن دارد؛ یکی داشتن مبادی نظرکه درحکم ماده است برای نظر ودیگری ترتیب مبادی که در حکم صورت برای نظر است. ونظر وقتی مفید علم است که این دو رکن سالم باشد، سالم بودن رکن اول این است که انتخاب مبادی ومعلومات بدیهی مناسب مطلوب باشد وسالم بودن رکن دوم این است که مبادی ترتیب وچینش درست داشته باشد، بعبارت دیگر سلامت دورکن نظر شرایطی دارد که درکتب منطق بیان شده است، و با رعایت این شرایط نظر مفید علم است. پس اینکه مردم با داشتن علوم بدیهی که مبادی نظر است اختلاف رای دارند به این جهت است که یا در انتخاب مبادی مناسب اختلاف دارند ویا در ترتیب وچینش مبادی اختلاف یکسان عمل نمی کنند.

ص: ۵۱۶

دلیل دوم (شرح مواقف، ج ۱، ص ۲۱۱):

اگر نظر مفید علم باشد یا مفید علم بودنش بدیهی است ویا نظری است لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

در این قیاس ملازمه بین مقدم وتالی روشن است، آنچه که نیاز به بیان دارد بطلان تالی است.

بطلان تالی : وقتی که مبادی بـدیهی را ترتیب می دهیم، و همه انسان ها هم می توانند آنرا ترتیب دهند، اگر مفید علم بودنش بـدیهی است دیگر اختلاف رای بین مردم نخواهد بود درحالیکه انسانها اختلاف نظر دارنـد پس مفیـد علم بودن نظر بـدیهی نیست وبایـد نظری باشـد، واگر نظری باشد بایـد مفیـد علم بودن آنرا بـا قیاس که یکی از مصادیق نظراست اثبات کنیم، واین مستلزم تسلسل است، چرا که خود این قیاس هم نظر است ومفید علم بودنش بدیهی نیست پس باید با قیاس دیگر اثبات شود، ومفید علم بودن این قیاس هم نیاز به قیاس دیگر دارد وهکذا فیتسلسل.

جـواب : مفیـد علم بودن نظر امر بـدیهی است واینکه مردم اختلاف نظر دارنـد بخـاطر این است که در بـدیهیات هم اختلاف است، حال یا بخاطر خفاء که در تصور طرفین امر بدیهی وجود دارد ویا بخاطر عقیده ی باطل که کسی دارد بدیهی را بدیهی نمی داند ویا بلحاظ عقلی رشد نکرده است و...

متن: و اعلم ان ما اختاره المصنف _ اعنی افاده النظر العلم _ هو مختار الحکماء و المحققین من المتکلّمین.

و من ذهب الی انّ النظر لا یفید العلم استدلّ بوجهین:

ص: ۵۱۷

الاوّل: (مقدم:) انّ النظر لو استلزم العلم (تالی:)لم یختلف النّاس فی آرائهم (بیان ملازمه:) لاشتراکهم(ناس) فی العلوم الضروریّه التی هی مبادی النظریه. (لکن التالی باطل فالمقدم مثله)

فاشار المصنف الی الجواب عنه بقوله مع سلامه جزئیه ای جزئی النظر اللذین(صفت جزئین) احدهما(جزئین): بمنزله الماده و هو تلک المعلومات الحاصله. و ثانیهما(دوجز) بمنزله الصوره و هو الترتیب الواقع فیها(معلومات). وسلامتهما(دوجز) عباره عن کون تلک المعلومات مناسبه للمعلوم(آنچه که می خواهیم معلومش کنیم) وکون الترتیب بحیث یکون کل معلوم منها واقعا موقعه(مثلا آن که باید صغرا باشد صغرا قرار گیرد وآن که باید کبرا باشد کبرا قرار گیرد) و بیان صحّه جزئی النظر انما هو فی ذمّه علم المنطق.

اذا عرفت ذلک(دوجزء نظر را) فتقریر الجواب: أن اختلاف النّاس فی آرائهم انّما هو بسبب ترکهم رعایه سلامه الجزءین او غفلتهم عن شرائطها فلا یدلّ(اختلاف ناس) علی کون النظر غیر مفید للعلم مع شرائط الرّعایه أیضا.

الثانی: انّ النظر لو افاد العلم لکان العلم بافادته العلم امّیا ضروریّافیلزم اشتراک العقلاء فیه(چون درهرضروری عقلا اشتراک دارند) و امّا نظریّا فیلزم التسلسل(چون اینکه نظر مفید علم است باید با نظر دیگر اثبات شود وآن نظر هم با نظر دیگر وهکذا).

فاشار الی الجواب عنه بقوله: ضروره یعنی نختار الشق الاوّل فانّا متی اعتقدنا انّ العالم ممکن و انّ کلّ ممکن محدث حصل لنا العلم بانّ العالم محدث.

و کذا متی علمنا لزوم شی ء لشی ء ثم علمنا وجود الملزوم حصل لنا العلم بوجود اللازم بالضّروره(یعنی از وضع مقدم وضع تالی لازم می آید)، او ثم علمنا انتفاء اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضروره(یعنی از رفع تالی رفع مقدم لازم می آید).

و لا یجب اشتراک العقلاء فی الضروریات لانّ کثیرا من الضروریات یتشکّک فیه العقلاء امّا لخفاء فی تصوّرات الاطراف(مثل کل ممکن یحتاج الی عله تامه) او غیر ذلک.

فساد نظرمفید جهل مرکب است ولی مستلزم آن نیست ۹۳/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فساد نظرمفید جهل مرکب است ولی مستلزم آن نیست

گفتیم که نظر صحیح مستلزم علم است، اما نظر فاسد آیا مستلزم جهل است یا خیر؟

خواجه : از نظر فاسد گاهی جهل مرکب حاصل می شود.

مفهوم این حرف خواجه این است که نظرفاسد گاهی مفید علم است. پس نظر فاسد گاهی مفید جهل مرکب است وگاهی مفید علم.

مثال: عالم قدیم است(که بنظر فلاسفه صحیح وبنظر متکلم فاسد است) وهرقدیم مستغنی از موثر است(که بنظرمتکلم صحیح واز نظر فیلسوف فاسد است). پس عالم غنی از موثر است.

در این مثال نظر فاسد مفید جهل مرکب است؛ چرا که عالم غنی از موثر است حرفی است باطل.

مثال(۲): عالم اثر فاعل موجب است و هر اثرفاعل موجب حادث است. پس عالم حادث است.

در این قیاس هم مقدمه ی اول کاذب است؛ چرا که عالم اثرخداوند تعالی است که فاعل مختار است وهم مقدمه ی دوم فاسد است؛ زیرا که فاعل موجب چنانچه قدیم باشد اثرش قدیم است نه حادث، ولی نتیجه ی قیاس که عالم حادث باشد صحیح است.

باتوجه به مثال های فوق نظر فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم است وگاهی مفید علم.

قائل به تفصیل : اگر فساد در ماده ی قیاس باشد مستلزم جهل مرکب است، اما فساد درصورت قیاس مستلزم جهل مرکب نیست.

ص: ۵۱۹

بیان مطلب : وقتی که شرایط قیاس فراهم باشد وقیاس بلحاظ صورت سالم باشد حتما نتیجه ی در پی دارد، چنانچه ماده ی قیاس صحیح باشد نتیجه صحیح وچنانچه ماده ی قیاس فاسد باشد نتیجه ی فاسد. اما وقتی که شرایط قیاس فراهم نباشد وبه اصطلاح صورت قیاس فاسد باشد اصلا قیاس نتیجه ی ندارد، نه نتیجه ی فاسد ونه نتیجه ی صحیح. پس وقتی که قیاس بلحاظ

ماده فاسد باشد مستلزم نتجه ی فاسد است وما را به جهل مرکب می رساند، وزمانیکه صورت قیاس فاسد باشد اصلا نتیجه ی ندارد، تا بگوییم مستلزم جهل یا علم است.

فخرازی : نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است. مثلا العالم قدیم وکل قدیم مستغن عن الموثر، نتیجه ی ضروری اش این است که العالم مستغن عن الموثر.

ظاهر کلام فخررازی با کلام خواجه منافات دارد، ولی با تفصیل که تفتازانی از کلام فخر داده است، با بیان خواجه منافات ندارد.

تفصیل: نظر فاسد بلحاظ صورت مستلزم جهل مرکب نیست، چرا که چنین قیاسی اصلا نتیجه ندارد، نه نتیجه ی فاسد ونه نتیجه ی صحیح. اما نظری که بلحاظ ماده فاسد است گاهی نتیجه ی آن مطابق با واقع است و مفید علم وگاهی نتیجه ی آن مخالف با واقع است. پس قیاس فاسد بلحاظ ماده مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم وگاهی مفید جهل مرکب.

باتوجه به این بیان فخرارزی بطور موجبه جزئیه می گوید نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است؛ یعنی در بعض موارد استلزام را قبول دارد، واین با کلام خواجه که به صورت کلی استلزام را نفی می کند منافات ندارد.

ص: ۵۲۰

لاهیجی : حق این است که نظر فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، چه نظر بلحاظ ماده اش فاسد باشد وچه فساد نظر بلحاظ صورت باشد.

بیان مطلب : وقتی که نظر بلحاظ صورتش فاسد باشد همان گونه که بیان شد اصلا منتج نیست، تا بگوییم که نتیجه صحیح است یا فاسد، اما زمانیکه ماده ی قیاس فاسد است وبلحاظ صورت شرایط قیاس فراهم است گاهی قیاس مفید علم است وگاهی هم مفید جهل مرکب، چنانکه مثالهایش بیان شد.

متن : و مع فساد احدهما ای ماده النظر او صورته قد یحصل ضدّه ای ضد العلم و هو الجهل المرکّب(۱)کما انّه قد یحصل العلم(مفهوم حرف خواجه).

القائلون بانّ النظر الصحیح المقرون بشرائطه یستلزم العلم اختلفوا فی ان النظر الفاسد هل یستلزم الجهل. الف. فقال الامام: یستلزمه(جهل مرکب) لانّ من یعتقد انّ العالم قدیم و کل قدیم مستغن عن المؤثر استحال ان لا یعتقد ان العالم غنی عن المؤثر.

ب. وقیل: ان کان الفساد مقصورا علی الماده یستلزمه(جهل مرکب) والّا فلا (اگرماده فاسد نبود وصورت فاسد بود مستلزم جهل مرکب نیست).

امّا الاوّل(که اگر ماده فاسد بود مستلزم جهل مرکب است): فلانّ لزوم النتیجه للقیاس المشتمل علی الشرائط(شرایط قیاس) ضروریّ سواء کانت المقدّمات صادقه او کاذبه کما فی المثال المذکور.

و امّا الثانی(که اگر صورت قیاس فاسد باشد مستلزم جهل مرکب نیست): فلانّ معنی فساد الصّوره انّه لیس من الضروب التی یلزمها النتیجه (یعنی قیاس که صورتش فاسد باشد اصلا منتج نیست).

ص: ۵۲۱

۱- (۱) جهل بسیط، جهل مرکب تقلید و... همه تقابل با علم دارد، ولی قیاس که فاسد گاهی مفید جهل مرکب است، ولذا ضد علم را تفسیر کرده است به جهل مرکب.

ج. و الصّحيح انه(نظر) لا يستلزم الجهل على التقديرين: اما عند فساد الصوره فظاهر كما مرّ و امّا عند فساد الماده فقط، بأن تكون الصّوره من الضروب المنتجه فلانّ اللّازم من الكاذب(نظر كاذب) قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد انّ العالم اثر الموجب بالذات(موجودى كه اختيار ندارد) وكل ما هو اثر للواجب بالذات فهو حادث فانّه يستلزم ان العالم حادث. و هو حق مع كذب القياس بمقدّميته.(۱)

نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد انّ العالم قديم و كل قديم مستغن عن المؤثر.(فالعالم مستغن عن الموثر)

قال شارح المقاصد: «والتحقيق انه لا نزاع فى انّ الفاسد صوره(نظرى كه صورتش فاسد است) لا يستلزم بالاتفاق و الفاسد مادّه قد يستلزم و قد لا يستلزم.

فمرادالامام الايجاب الجزئى كما فى المثال المذكور و مرادنا نفى الايجاب الكلّى لعدم اللزوم فى بعض المواد(فخرارزى بصورت موجبه ى جزئيه مى گويد نظر فاسد مستلزم جهل مركب است يعنى دربعض موارد استلزام را قبول دارد واين با كلام ما منافات ندارد كه استلزام كلى را نفى مى كنيم).

دلایل که در نظر فاسد یعنی شبه مناط استلزام نیست ۹۳/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلایل که در نظر فاسد یعنی شبه مناط استلزام نیست

ص: ۵۲۲

۱- (۲) مقدمه ى اول كه عالم اثر موجب بالذات است كاذب است چرا كه عالم اثر حق تعالى است، كه موجودى است مختار نه موجب. مقدمه ى دوم هم كاذب است، چرا كه اثر موجب بالذات كه حادث باشد حادث است، موجب بالذات كه قديم اثرش قديم است.

بحث در این بود که آیا نظر فاسد؛ یعنی قیاس که ماده ویا صورتش فاسد است، مستلزم جهل مرکب است یا مستلزم جهل مرکب نیست.

درمساله سه قول است: فخررازی مطلقا نظر فاسد را مستلزم جهل مرکب می داند، برخی قائل به تفصیل است، به این صورت که اگر صورت قیاس فاسد باشد مستلزم جهل مرکب نیست، چرا که چنین قیاس اصلا منتج نیست، وچنانچه ماده ی قیاس باشد مستلزم جهل مرکب است، خواجه ولاهیجی گفتند که نظر فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، چه ماده ی قیاس فاسد چه صورت قیاس فاسد باشد، قیاس که صورتش فاسد است اصلا منتج نیست وقیاس که ماده اش فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم است وگاهی مفید جهل مرکب.

کلام تفتازانی درشرح مقاصد موئید نظر خواجه است :

نظر فاسـد بلحـاظ صورت مسـتلزم جهل مرکب نیست، چرا که چنین قیاسـی اصـلا نتیجه نـدارد، نه نتیجه ی فاسـد ونه نتیجه ی صحیح. اما نظری که بلحاظ ماده فاسد است گاهی نتیجه ی آن مطابق با واقع است و مفید علم، وگاهی نتیجه ی آن مخالف با واقع است ومفیـد جهـل مرکب. پس قیـاس فاسـد بلحـاظ ماده مسـتلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفیـد علم وگاهی مفید جهل مرکب.

باتوجه به این بیان مراد فخررازی این است که نظر فاسد بطور موجبه جزئیه مستلزم جهل مرکب است؛ یعنی نظر فاسد در بعض موارد مسـتلزم جهل مرکب ودربعض موارد مستلزم جهل مرکب نیست، واین با کلام خواجه که به صورت کلی استلزام را نفی می کنـد منافـات نـدارد؛ چرا که نفی کلی نتیجه اش ایجـاب جزئی است، به این معنا که گاهی نظر فاسـد مسـتلزم جهل مرکب است وگاهی مستلزم جهل مرکب نیست.

ص: ۵۲۳

گروهی که می گویند نظر فاسد اصلا مستلزم جهل مرکب نیست، نه بنحو موجبه ی جزئیه ونه بنحو موجبه ی کلیه، مراد شان این است که خود نظر فاسد صفت وملاک ندارد که مستلزم جهل مرکب(مطلوب) باشد، برخلاف دلیل که خودش دارای صفت وملاکی است که مستلزم مطلوب است.

به بیان دیگر نظر فاسد که اصطلاحاً به آن گفته می شود شبه ونظر صحیح که در اصطلاح دلیل است، تفاوت ذاتی دارند؛ دلیل بلحاظ ذاتش صفت ومناطی دارکه اقتضای مطلوب دارد، ولی نظر فاسد ذاتا دارای صفت ومناطی نیست که مستلزم مطلوب باشد، بلکه گاهی مستلزم مطلوب است وگاهی مستلزم مطلوب نیست، بعبارت بهتر گاهی مفید جهل مرکب است وگاهی مفید جهل مرکب نیست. پس آنهای که می گویند نظر فاسد اصلا مستلزم جهل مرکب نیست مراد شان نفی صفت ومناطی است که در دلیل است ودر نظر فاسد یا شبه وجود ندارد.

دو دلیل برای اینکه در نظر فاسد یا شبه استلزام نیست:

دلیل اول : اگر ذات شبه دارای صفتی باشد که مستلزم مطلوب است، باظهور غلط از بین نمی رود، چرا که وقتی اقتضا مربوط به ذات شبه باشد ظاهر شدن غلط موجب نمی شود که منتج نباشد، اینکه قایس با ظهور غلط از نتیجه دست بر می دارد معنایش این است که استلزام به عقیده قایس است، نه مربوط به ذات شبه.

دلیل دوم : کسی که دلیل برایش اقامه می شود وقتی که از تمام جوانب آن آگاه است به راحتی نتیجه می گیرد، وکسانیکه دلیل کاملاـ برای شان مکشوف نیست به راحتی نتیجه نمی گیرد؛ چرا که ملاـک در دلیل موجود است وباتوجه به آن ملاک است که محقق راحت به نتیجه می رسد وغیر محقق راحت به نتیجه نمی رسد. اگر در شبه هم مثل دلیل ملاک نتیجه دادن می بود محقق راحت تر به خطا می افتاد، چرا که محقق به مناط آشنا است وباتوجه به مناط نتیجه می گیرد، درحالیکه محقق نتیجه غلط نمی گیرد. پس مناط استلزام در شبه ونظر فاسد نیست، بلکه قایس عقیده به استلزام دارد، درحقیقت ذهن قایس است که مناط استلزام را می سازد، نه اینکه در ذات شبه باشد.

خلاصه : نزاع این است که در ذات شبه ونظر فاسد مناط استلزام است یا نیست، نه اینکه قایس اعتقاد به لزوم دارد یانه، ودلایل که بیان شد مناط استلزام در ذات شبه را نفی می کند.

متن : قال شارح المقاصد: «والتحقیق انه لا نزاع فی انّ الفاسد صوره(نظری که صورتش فاسد است) لا یستلزم(جهل مرکب) بالاتفاق(بنابر هرسه قول؛ چرا که فخررازی هم مرادش این است که فساد بلحاظ ماده مستلزم جهل است) و الفاسد مادّه قد یستلزم(ای قد یفید/جهل مرکب) و قد لا یستلزم (ای قد لایفید/جهل مرکب).

فمرادالامام الایجاب الجزئی کما فی المثال المذکور و مرادنا نفی الایجاب الکلّی لعدم اللزوم فی بعض المواد(فخرارزی بصورت موجبه ی جزئیه می گوید نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است یعنی دربعض موارد استلزام را قبول دارد واین با کلام ما منافات ندارد که استلزام کلی را نفی می کنیم).

والقائلون بانّه لا لزوم اصلا(نه لزوم بنحوجزئی ونه لزوم بنحوکلی) یریدون اللزوم الّذی مناطه صفه فی الشبهه(یعنی نظر فاسد)، بمعنی ان الشبهه المنظور فیها لیس لها(شبه) لذاتها(شبه لذاتها درمقابل شبه به اعتقاد قایس) صفهٌ(امربیرون از ذات) و لا وجهٌ(نمود دیگری از خود ذات) یکون مناطا للملازمه بینها(شبه) و بین المطلوب(۱)، و الّا(اگرصفت ومناط در ذات شبه بود) لما انتفت الدلاله(دلالت قیاس برنتیجه) بظهور الغلط (یعنی بعد از اینکه غلط ظاهر می شد هم منتج بود)».

ص: ۵۲۵

۱- (۱) یعنی شبه صفت بیرون از ذات ووجه دیگری از خود ذات ندارد که بتواند مناط باشد بین شبه ومطلوب.

ولکـان المحققون بـل المعصومون عن الخطأ اولی بـان یسـتلزم نظرهم فی الشـبهه الجهل بناء علی انهم احق بالاطلاع علی وجه الدلاله فیها(شبه).

(مفهوم حرف تفتـازانی که لاـهیجی به آن تصـریح کرده است:) وهـذا بخلاـف الـدلیل، فـانّ له صـفهً و وجهً فی ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط(شرایط انتاج).

وامّا(۱)اللزوم العائـد الی اعتقاد النّاظر فی بعض الصّور کما اذا اعتقـد حقیّه المقـدمات فی المثال المذکور(مثال که شـبه داشت/ مثال که فخرگفت ومثال که ما گفتیم) فلا نزاع فیه (دروجود چنین لزومی).

نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب. ۹۳/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب.

بحث در نظر داشتیم وگفتیم که نظر فاسـد مسـتلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفیـد علم است وگاهی مفید جهل مرکب، اما نظرصحیح مفید علم است، حال می خواهیم بحث کنیم:

اولا، آیا نظر صـحیح مفیـد علم است بنحو وجوب ویا مفیدعلم است بنحو عادت؟ ویا نظر صـحیح مفید علم است بنحو وجوب عقلی ویا مفید علم است بنحو وجوب عادی؟

وثانیا، اگر نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب آیا نظرصحیح معدّ است برای علم ویا نظر صحیح سبب علم است؟

درمساله سه قول است:

۱. قول حکما : نظر صـحیح بنحو وجوب مفیـد علم است، به این معنا که هرگاه نظر صـحیح آمد حتما علم در پی آن می آید، منتها نظر مُعِدّ است، آورنده ی علم نیست، بلکه علم را مبادی عالیه بالوجوب افاضه می کند وقتی که معد فراهم شود.

ص: ۵۲۶

۱- (۲) استدراک از کلام تفتازانی که گفت شبه لذاتها لزوم ندارد/ استدراک از یرویدون اللزوم الذی ...).

۲. قول معتزله : نظر صحیح بنحو وجوب مفید علم است، به این معنا که وقتی نظر صحیح حاصل شد حتما علم بوجود می آید؛ چرا که نظر صحیح علت تامه ی علم است وهرگاه علت تامه باشد معلول در پی آن می آید، بدون دخالت مبادی عالیه.

۳. قول اشاعره: نظر صـحیح نه معد است برای علم ونه موّلد وسبب تامه ی آن، بلکه خداوند تعالی علم را افاضه می کند، منتها عادت الهی بر این جاری شـده است که افاضه ی علم بعـد از فراهم شـدن نظر صـحیح باشـد. پس نظر صـحیح هیچ دخالتی در

حصول علم ندارد جز اینکه عادت الهی بر این جاری شده است که با حصول نظر صحیح علم را افاضه کند، نه اینکه بر خداوند تعالی واجب باشد افاضه ی علم بلکه بالاختیار افاضه ی علم می کند.

نکته : حکیم که قائل به وجوب افاضه ی علم است، ونظر را هم معد می داند، باید دو چیز را ردّ کند؛ یکی تولید علم از نظرصحیح که قول معتزله است ودیگری منافات نداشتن وجوب با اختیار الهی است که اشاعره می گوید وجوب با اختیار الهی منافات دارد.

خواجه می گوید« حصول علم به دنبال نظرصحیح واجب است» این حرف هم با نظر حکما ساز گاری دارد که می گوید نظرصحیح معد است وعلم بالوجوب از مبادی عالیه افاضه می شود وهم با نظر معتزله که نظرصحیح را علت تامه ومولد علم می داند، بدون دخالت مبادی عالیه. اما ازآنجای که خواجه تولید علم از نظر صحیح را قبول ندارد نظر ایشان همان نظر حکما است.

فخررازی: نظر فخررازی درظاهر قول چهارم در مساله است، ولی با توضیحات که درباره ی نظر فخررازی وجود دارد، نظر ایشان همان نظر حکما است، نه قول چهارم در مساله.

فخررازی : نظرصحیح مستلزم علم به نتیجه است بنحو وجوب.

روشن است که قول فخر با قول اشاعره فرق دارد، ایشان تعاقب علم بعد از نظر صحیح واجب می داند، درحالیکه اشاعره می گوید تعاقب علم بعد از نظر عادی است. اما دومطلب را باید فخررازی اثبات کند؛ یکی وجوب تعاقب علم از نظرصحیح ودیگر اینکه وجوب تعاقب علم با تولید علم که معتزله می گوید فرق دارد.

دلیل فخررازی بروجوب : فخررازی وجوب تعاقب علم بعد از نظر را درقالب مثال بیان می کند ومی گوید وقتی که مثلا اولا علم داریم که عالم متغیر است وثانیا علم داریم که هر متغیری حادث است، با وجود این دوعلم واجب است که عالم شویم که عالم حادث است.

دلیل فخر برعدم تولید : معتزله که قائل به تولید اند می گوید وقتی که نظرصحیح حاصل شد مولد علم است، وقدرت خداوند تعالی نمی تواند دخالتی داشته باشد، درحالیکه با حصول نظرصحیح باز هم حصول علم ممکن است وهرممکنی مقدور است. پس اینکه معتزله می گوید حصول علم مقدورحق تعالی نیست باطل است.

متن: وحصول العلم عن الصحیح(نظرصحیح) واجب

المتفقون علی انّ النظر الصحیح مفید للعلم اختلفوا فی انّ حصول العلم عقیبه هل هو علی سبیل الوجوب عقلا او عاده؟ و علی الاوّل هل باعداد النظر او بسببیّه؟

الاوّل، مذهب الحکماء.

ص: ۵۲۸

الثانی، مذهب المعتزله القائلین بالتولید.

الثالث، مذهب الاشاعره.

و الظاهر انّ مختار المصنف انّما هو مذهب الحکماء.

و فی الحواشی الشریفه: أنّ المصنف اختار ان حصول العلم عقیب النظر واجب و لم یتعرّض انّ ذلک الوجوب بطریق الافاضه کما هو مذهب الحکماء او بطریق التولید کما هو مذهب المعتزله هذا (خذا).

و اعلم: انّ هاهنا(کیفیت افاضه علم) مذهبا رابعا اختاره الامام الرازی. و ذکر الغزالی انه المذهب عند اکثر اصحابهم و هو انّ النظر یستلزم العلم بالنتیجه بطریق الوجوب لا بطریق التولید علی ما هو رای المعتزله.

و هذا ما نقل من القاضی و امام الحرمین ان النظر یستلزم العلم بطریق الوجوب من غیر ان یکون(نظر) عله(علت معده/ علت تامه) او مولّدا.

و صرّح(فخرازی) بذکر الوجوب لئلا یحمل الاستلزام علی الاستعقاب العادی(که عادتا علم در عقب نظر است) فیصیر(حتی ان یصیر) هذا(مذهب فخررازی) هو المذهب الثالث(مذهب اشاعره) کذا فی شرح المقاصد.

ثم قال(شارح مقاصد):و استدلّ الامام علی الوجوب بانّ من علم انّ العالم متغیّر و کل متغیر حادث فمع حضور هذین العلمین یمتنع انّ لاـ یعلم(یعنی واجب است که عالم بشود) انّ العالم حادث و العلم بهذا الامتناع(یعنی ممتنع است که عالم نشود) ضروری، (عطف برعلی الوجوب) وعلی بطلان التولید بانّ العلم فی نفسه(باقطع نظر از نظر قایس) ممکن فیکون مقدورا للّه تعالی فیمتنع وقوعه(علم) بغیر قدرته. انتهی.

قول چهارم درکیفیت مفید بودن علم از نظر ۹۳/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول چهارم درکیفیت مفید بودن علم از نظر

بحث در این بود که قبول داریم نظرصحیح مفید علم است، اما چگونه نظر مفید علم است، علی سبیل وجوب مفید علم است یا علی سبیل عادت، واگر نظرعلی سبیل وجوب مفید علم است نظر معد است وواجب افاضه ی علم ازمبادی عالیه ویا نظر مولد علم است؟

ص: ۵۲۹

قول حکما: نظربنحو وجوب مفید علم است به این معنا که نظر معد برای افاضه ی علم از مبادی عالیه است ووقتی که نظر حاصل شد واجب است از مبادی عالیه افاضه ی علم شود.

قول معتزله : نظر بنحو وجوب مفید علم است به این معنا که نظر مُوَّلِد علم است.

قول اشاعره : نظر مفید علم است بنحو عادت، که علم از طرف حق تعالی افاضه می شود منتها عادت الهی بر این جاری شده است که با حصول نظر افاده ی علم کند.

قول فخررازی: نظر مستلزم علم است بنحو وجوب.

فخررازی باید دو مطلب را اثبات کند؛ یکی اینکه نظر بنحو وجوب مفید علم است ودیگرآنکه نظر مولد علم نیست، ونظر ایشان با نظر معتزله که قائل به تولید است فرق دارد. وفخررازی برای هردومطلب دلیل اقامه کرده است.

متکلم دومنبا دارد:

۱. همه ای موجودات بدون واسطه مخلوق خداوند تعالی است، نه فاعلی واسطه برای صدور است ونه فعل خداوند واسطه برای صدور فعل دیگر است، بلکه همه ای افعال مباشرتا به خداوند منسوب است.

۲. خداوند تعالی قادر ومختار است وهیچ عاملی نیست که بر حق تعالی واجب کند که کاری را انجام دهد.

اشکال صاحب مواقف بر فخررازی: طبق مذهب فخر وقتی که نظرصحیح حاصل شد واجب است که علم هم حاصل شود. این نظر با دومبنای فوق متکلم منافات دارد؛ طبق مبنای اول هم نظر وهم علم هردو مباشرتاً از خداوند تعالی پدید می آید، نه انیکه نظر که یکی از افعال الهی است علم را در پی داشته باشد که فخر می گوید، ونبابر مبنای دوم هیچ کاری واجب بر خداوند تعالی نیست، درحالیکه فخر می گوید واجب است علم از نظر حاصل شود.

ص: ۵۳۰

جواب لاهیجی : لاهیجی اول قول فخررازی را به قول حکما بر می گرداند وبا این کار منافات قول فخررازی با مبنای اول متکلم از بین می رود. وبعد از اشکال وجوب علی اله جواب می گوید، که با این جواب اشکال از قول حکما که قائل به وجوب است هم رفع می شود.

حمل قول فخر به قول حکما: هم فخررازی وهم حکما می گوید علم در پی نظر واجب است، ولی حکما می گوید نظر معد است وفخر معد بودن را مطرح نکرده است، اما از آنجای که تولید را نفی کرده است، می شود بگوییم که نظر فخر با قول حکما ساز گار است ونظر معد است برای حصول علم؛ چرا که تاثیر نظر بر علم یا بنحو سببیت نظر برای علم وتولید است ویا بنحو معد بودن نظر برای علم، وفخر تولید را نفی کرده است پس معد بودن را قبول دارد. ودر نتیجه قول فخر با مبنای اول متکلم که استناد جمیع الاشیاء الی اله است منافات ندارد؛ چرا که معد بود نظر برای علم منافات با مباشرت صدور علم از واجب تعالی ندارد، معد فقط زمینه ساز است، هیچ گونه سببیتی ندارد، نه سببیت تام نه سببیت ناقص، که عبارتند از مقتضی، شرط وعدم مانع.

معد: معد زمینه ساز تاثیر فاعل است وقابلیت قابل را هم فراهم می کند، بعبارت دیگر معد زمینه ساز می شود که مقتضی اتقضا داشته باشد، شرائط تاثیر فاعل فراهم شود ومانع تأثیر هم نباشد؛ مثلا کار پدر ومادر معد است برای وجود فرزند، به این صورت که زمینه می شود نطفه ی پدر ومادر که مقتضی است بهم برسد، شرایط تأثیر در رحم فراهم شود ومانع رفع شود. پس معد نه سبب تام است ونه سبب ناقص که هریک از فاعل، مقتضی، شرط وعدم مانع است، بلکه معد زمینه را فراهم می کند، که فاعل تاثیر داشته باشد، مقتضی اقتضا، شرایط فراهم شود ومانع رفع.

فرق قول حکما با قول فخر: طبق قول حکما بعد از اینکه معد فراهم شد واجب است که مبادی عالیه به اذن حق تعالی علم را افاضه کند، ولی فخر می گوید وقتی نظر که معد است حاصل شد واجب است که علم از جانب حق تعالی بیاید، نه از جانب مبادی عالیه؛ چرا که ایشان قاعده ی الواحد لایصدر... را قبول ندارد.

متن: ثم انّ صاحب المواقف نقل أیضا(همان طورکه سایر مذاهب را نقل کرده است مذهب فخررازی را هم نقل کرده است) هذا المذهب ثم قال: «وهذا لا تصح مع القول(۱) باستناد الجمیع الی اللّه تعالی ابتداء (۲) وکونه قادرا مختار الا موجبا انتهی».

و انت خبیر بانّه یمکن ان یقال: لعلّه(فخررازی) یقول باعداد النظر کالحکماء. (تعلیل برای ارجاع قول فخر به قول حکما/ رد اشکال صاحب مواقف:) فانّ القول بالاعداد لا ینافی نفی التولید(که فعل اول سبب فعل دوم است) و هو ظاهر و لا(ولاینافی) القول باستناد الکل إلیه تعالی فانّ کون الصدور باعداد شی ء اخر لا ینافی کونه(صدور) ابتداء و انّما المنافی هو الصّدور بتوسّط شی ء اخر.

فالفرق بین هذا المذهب و مذهب الحکماء هو انّ فیاض العلوم علینا عندهم مبدأ عقلی مستند إلیه تعالی و هو الواسطه فی افاضه العلوم و الکمالات من اللّه تعالی و علی هذا المذهب(مذهب فخر) لو التزم متتابعه الاشعری فی استناد الجمیع إلیه تعالی ابتداء لا یلزم القول بهذه الواسطه.

وجوب علم به دنبال نظر منافی باقدرت الهی نیست ۹۳/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب علم به دنبال نظر منافی باقدرت الهی نیست

ص: ۵۳۲

بحث در این داشتیم که نظر صحیح مستلزم علم است علی الوجوب، هم به نظر حکما وهم به عقیده ی فخررازی.

اشکال صاحب مواقف: اینکه نظر علی سبیل الوجوب مستلزم علم باشد با اختیار خداوند تعالی منافات دارد؛ چرا که فاعل مختار آن است که بتواند ترک کند وبتواند انجام دهد، واگر واجب باشد بر خداوند تعالی افاضه ی علم به دنبال نظر با اختیار ساز گاری ندارد.

جواب: اگر ملزوم جعل شود لاز جعل وجوبی دارد ولی این وجوب منافات با قدرت فاعل ندارد؛ چرا که فاعل می تواند ملزوم را ترک کند تا لازم وجود نگیرد وچنانکه می تواند ملزوم را انجام دهد تالازم وجود بگیرد. پس واجب بودن لازم درپی ملزوم منافات با اختیار خداوند تعالی ندارد؛ چرا که لازم تابع ملزوم است وملزوم اختیاری است، بعبارت دیگر اختیاری بودن شی یا بدون واسطه است مثل اختیار ملزوم ویا باواسطه است مثلا اختیار لازم که بواسطه ی ملزوم اختیار می شود.

مثال(۱): علم لازم است ونظر ملزوم ومقدور الهی به این معنا که می تواند نظر را خلق کند ومی تواند ترک کند، وقتی ک

نظررا ترک کنـد علم هم وجود نمی گیرد وزمانیکه نظر را خلق کنـد علم درپی آن واجب الافاضه است، واین وجوب اشکال ندارد؛ چرا که وجوب تبعی است وتابعیت لازم از ملزوم را هم خداوند تعالی قرار داده است.

مثال(۲): عرض لازم جوهر است اگر عرض لازم باشد ولازم جوهر نیست اگر عرض مفارق باشد، اما وجود جوهر همیشه ملازم وجود عرض است، وبرای وجود عرض لازم است جود جوهر را جعل کند، ولی این لزوم منافات با قدرت ندار؛ چرا که وجود جوهر فی نفسه اختیاری است خداوند تعالی می توانـد آنرا جعل کنـد ومی تواند ترک کند، ووقتی که جعل کرد جعل عرض لازم آن است.

مثال(۳): اب وابن متضایفان اند ومتضافان معان اند خارجا وذهنا، که هرگاه ابن را تعقل کنیم اب را هم تصور کرده ایم وبالعکس هرگاه اب را تصور کنیم ابن را هم تصور می کنیم. ولی قدرت داریم و می توانیم اب وابن را ابتدا تصور نکنیم که تصور دیگری لازم نیاید.

جواب(۲): اگر این اعتراض صاحب مواقف صحیح باشد؛ یعنی اختیار باواسطه کافی نباشد، بلکه درلازم اختیار استقلالی نیاز باشد لازم می آید که علاقه ی لزوم بین ممکنات نباشد، درحالیکه بین ممکنات علاقه ی لزوم است مثلا تصور اب مستلزم تصور ابن است وبالعکس. پس اعتراض صاحب مواقف صحیح نیست.

معتزله نظر را مُولِّد علم می داند، به این معنا که نظر سبب تام علم است ووقتی که سبب تام باشد باید مسبب باشد، ودرنتیجه حق تعالی نسبت به علم قدرت ندارد.

اشکال فخر: علم بعد از حصول نظر هم مقدور الهی است، پس عقده ی تولید باطل است،که می گوید بعد از حصول نظر وجود علم واجب است بدون اینکمه خداوند تعالی اعمال قدرت کرده باشد.

لاهیجی : این اشکال فخر بر معتزله وارد است ولی بر حکما وارد؛ چرا که معتزله نظر را سبب تام علم می دانند وبرای قدرت حق تعالی جایگاهی قائل نیست، اما حکما نظر را مُعِد می دانند ومفیض علم را مبادی عالیه می داند به اذن حق تعالی، بعبارت دیگر حکما مفیض علم را خداوند تعالی می دانند با واسطه، وواسطه منافی باقدرت نیست، آنچه که با قدرت منافات دارد صدور استقلالی از غیر است بدون دخالت خداوند تعالی.

ص: ۵۳۴

متن: وامّا منافاه هـذا المذهب للقول بالفاعل المختار فالجواب عنه على ما فى شـرح المقاصد «أنّ وجوب الاثر كالعلم(مثال براى اثر) مثلاـ (تفسـيريجب:) بمعنى امتنـاع انفكـاكه(اثر) عـن اثر اخر كـالنظر(مثـال براى اثر اخر) لاـ ينـافى كـونه(اثر) اثر المختـار (تفسـيرمختار:) جـائز الفعـل و الترک بـان لاـ يخلقه(اثر) و لاـ ملزومه(اثر) لاـ بـان يخلق الملزوم و لاـ يخلقه(لازم) کسائر اللوازم الممكنه(لوازم كه ملزومـات شـان ممكن است) كوجود الجوهر لوجود العرض(وجود جوهرلاـزم وجود عرض است ولى وجود جوهرفى نفسه ممكن است). وبالجمله جواز الترکب اعم من ان يكون بواسـطه(مثل ترک لازم که بواسطه ترک ملزوم است) او بلا واسطه(مثل ترک ملزوم) و انّما المنافى له(جواز ترک) امتناع انفكاكه(اثر) عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا(نه بدون واسطه ونه باواسطه).

و لو صحّ هذا الاعتراض(يعنى اگراختياربدون واسـطه كافى نباشد، بلكه درلازم اختيار اسـتقلالى نياز باشد) لارتفع علاقه اللزوم بين الممكنـات فلم يكن تصـور الاـبن مسـتلزما لتصـور الأـب و(عطـف برتصـور) وجود العرض مسـتلزما لوجود الجوهر الى غير ذلک(مثال هاى ديگر). هذا».

و امّا اسـتدلال الامام على بطلان التوليـد بما مر(ص۲۳۸، س۱)، فالتحقيق فيه انّه(اسـتدلال) على القول باسـتقلال العبد فى افعاله تمام على المعتزله، واما على القول بمدخليّه العبد لا باستقلاله(عبد) و هو(مدخليت عبد وعدم استقلالش) الحق، على ما سيأتى.

فـالجواب عنـه: ان كـون الشــى ء مقـدور اللّـه تعـالى اعـمّ مـن ان يكـون بواسـطه او بغير واسـطه فلاـ ينـافيه(مقـدوربودن شـى) وقوعه(شـى) من غيره(الله) بان يكون ذلک الغير واسـطه و انّما ينافيه(مقـدوربودن) لو كان الوقوع(وقوع شـى) على اسـتقلال من الغير و ليس(استقلال وقوع) فليس (منافات با مقدور بودن).

اشکال نقضی اشاعره بر نظریه تولید ۹۳/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال نقضی اشاعره بر نظریه تولید

بحث درکیفیت افاده ی علم با نظر داشتیم که چهار قول بیان شد. معتزله گفت: نظر صحیح تولید علم می کند به این معنا که نظر صحیح سبب تام علم است وبا آمدن نظر واجب است که علم بیاید بدون افاضه ی معلم.

اشکال نظر تولید آن است که منافات دارد با اعتقاد به اینکه تمام اشیاء به خداوند تعالی نسبت دارد واز جمله ی اشیاء علم است.

اعتراض نقضی اشاعره: اگر نظر صحیح مفید علم باشد علی سبیل تولید باید تذکر نظرهم مفید علم باشد علی سیبل تولید؛ چرا که دلیلی را که شما در نظر ابتدایی مطرح کرید در تذکر نظر هم می آید.

توضیح مطلب: قیاسی را که انسان تشکیل می دهد تا به نتیجه ی برسد گاهی ابتدایی است وگاهی تذکری؛ وقتی که ابتداء قیاسی را تشکیل می دهیم ونتیجه ی می گیریم این نظر ابتدای است وزمانیکه قیاس از یاد ما می رود ودرحین انجام کاری ویا دیدن چیزی آن قیاس ناگهان در ذهن ما تداعی می شود این قیاس ونظر تذکری است. واگر قیاس که ابتداء تشکیل می دهیم مفید علم است باید این قیاس تذکری هم مفید علم باشد، درحالیکه مفید علم نیست وخود شمای معتزله هم قبول دارید.

جواب معتزله : تذکر نظر دو قسم است؛ یکی تذکر ارادی وقصدی ودیگری تذکر غیر ارادی، وقتی که انسان قیاسی را تشکیل می دهد وبعد فراموش می کند گاهی این قیاس را دوباره با فکر احضار می کند در این صورت قیاس به ذهن آمده مفید علم است، وگاهی بدون فکر واراده ناخود آگاه قیاس فراموش شده از جانب خداوندتعالی به ذهن القا می شود، در این فرض قیاس به ذهن آمده مولد علم نیست. پس تذکر نظر اگر ارادی باشد مثل نظر ابتدای مولد علم وچنانچه تذکر نظر غیر ارادی باشد مولد علم نیست.

ص: ۵۳۶

بعبارت دیگر تولید نتیجه ی افعال اختیار ما است وتذکر گاهی در اختیار ما است ومولد هم است وگاهی در اختیار ما نیست ولذا مولد نیست.

جواب دوم : نظر ابتدایی مولد علم است واز این تولید علم هیچ تالی فاسدی لازم نمی اید، اما نظر تذکری چه اختیاری باشد چه غیر اختیاری اگر مولد علم باشد تحصیل حاصل لازم می آید، لازم می آید که آنچه را ما قبلا بدست آورده ایم وحاصل است با تذکر قیاس تحصیل کنیم. واین تحصیل حاصل است ومحال. پس فرق است بین نظر ابتدایی ونظر تذکری چه اختیاری باشد چه غیر اختیاری، وقیاس شما قیاس مع الفارق است.

سوال: بعد از اینکه علم از طریق نظر صحیح حاصل شد، به این صورت که قیاس تشکیل شده شرایط لازم را داشته باشد مقدمات قیاس هم از مواد بدیهی باشد وعلم با افاضه ی معلم بدست آمد، آیا می توانیم به این علم معتقد شویم وبه آن عمل کنیم یا اینکه حق اعتقاد وعمل به آن علم را نداریم، بلکه باید از جانب معلم تایید شود؟

خواجه : همینکه علم از نظر صحیح حاصل شد کافی است که به آن معتقد شویم وعمل کنیم دیگر نیاز به تایید معلم دیگر نیست.

ملاحده: علم هرچند از نظر صحیح بدست آمده باشد، قیاس که تشکیل می دهیم شرایط لازم را داشته باشد، مقدمات قیاس هم ضروری باشد ولی علم که بدست می آید ما حق نداریم به آن معتقد شویم وعمل کنیم مگر اینکه معلم بگوید درست است وباید به آن معتقد شویم.

ص: ۵۳۷

متن: ثم انه قد احتجت الاشاعره علی المعتزله: بان النظر لوکان مولّدا للعلم لکان تذکر النظر أیضا مولّدا له و هو(که تذکرمولد علم باشد) باطل اتفاقا(هم شما قبول دارید هم ما).

و اجابت المعتزله عنه(اشکال اشاعره): بانّه مع کونه(بیان شما) قیاسا فقهیا(یعنی تمثیل است) فالفرق(فرق نظر ابتدایی ونظرتذکری) ظاهر و هو(فرق) انّ النظر ابتداء مقدور لنا و لذا تولد العلم و تذکره(نظر) غیر مقدور لنا فلا یولّده(علم) و لو کان(تذکرنظر) احیانا مقدورا فهو(تذکرنظر) أیضا(مثل نظرابتدایی) یولّده(علم).

فإنّ أبا هاشم صرح بان التذکر السّانح(عارض) للذهن بلا قصد لا یولّد العلم لکونه(تذکر) من فعل اللّه و مع قصد و اختیار یولّده(علم) لکونه(تذکر) من فعلنا.

و أیضا هناك ای عند تذکر النظر مانع عن تولید العلم و هو لزوم تحصیل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لکونه سابقا علی العلم فلا یلزم ذلک(تحصیل حاصل در نظر ابتدایی) هذا.

و لمّا وجب حصول العلم من النظر الصحیح المقرون بالشرائط الممکن رعایتها و تحصیل مقدّماته بالضّروریه و ترتیبها(مقدمات) علی الوجه المنتج بالضّروره(ای بالحتم) سیّما بمعونه المنطق فهو(نظرصحیح باشرایط) کاف فی افاده العلم علی الاطلاق سواء کان فی المعارف الالهیّه او غیرها و لا حاجه الی المعلم علی ما یقوله الملاحده.

و لا یخفی ضعف قولهم بعد ما ذکرنا فلا حاجه الی مئونه الاستدلال علی بطلانه الّا ان یریدوا به خلاف ما یتبادر منه .

مفیدعلم بودن نظر بدون احتیاج به تایید معلم ۹۳/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفیدعلم بودن نظر بدون احتیاج به تایید معلم

بحث در این داشتیم که نظر صحیح مفید علم است، برخی ها معتقد اند که شرط اینکه نظر صحیح مفید علم باشد تایید معلم است.

ص: ۵۳۸

توضح مطلب: قبلا بیان کردیم نظر صحیح مُعِدّ است وعلم از جانب مبادی عالیه افاضه می شود، برخی معتقد است که علاوه برنظر صحیح ومبادی عالیه معلم بشری هم نیاز است تا علم افاده شود، یعنی وقتی که قیاس تشکیل شده شرایط لازم را داشت مقدمات قیاس هم از مواد بدیهی بود علاوه برمبادی عالیه(معلم غیر بشری) باید معلم بشری هم تایید نماید تا نظر صحیح مفید علم باشد.

تذکر: مراد از معلم معلم بشری است، نه معلم غیر بشری که همه ی علما برای افاضه ی علم قبول دارند، قطب شیرازی می گوید حتی علم حسی نیاز به از جانب مبادی عالی دارد، ولی ملاحده می گویند نیاز به معلم بشری داریم که تایید کند تا نظر

مفید علم باشد.

شارح قدیم:

ملاحده می گوید: علم هرچند از نظر صحیح بدست آمده باشد، قیاس که تشکیل می دهیم شرایط لازم را داشته باشد، مقدمات قیاس هم ضروری باشد ولی علم که بدست می آید ما حق نداریم به آن معتقد شویم وعمل کنیم مگر اینکه معلم بشری بگوید درست است وباید به آن معتقد شویم. پس مراد ملاحده این نیست که نظرصحیح افاده علم نمی کند، چرا که این ها معترف اند دلیل اثبات صانع افاده ی نتیجه می کند، ولی می گویند ما نمی توانیم به آن معتقد شویم، بعبارت دیگر اعتقاد به نتیجه نجات بخش نیست.

شارح قدیم برای تاویل کلام ملاحده چند تا شاهد بیان می کند:

شاهد اول: بسیاری از مردم دارای عقیده اند ولی چون اعتقاد شان تایید ندارد اهل نجات نیستند، وبلکه بسیاری از مردم عقیده توحید دارند، اما چون توحید را نبی اکرم(ص) نگرفته اند اعتقاد شان پذیرفته نیست.

ص: ۵۳۹

شاهد دوم: اگر اعتقاد به نتیجه ی قیاس درست بود عرب قدیم می توانست بگوید ما صانع را عقل خود اثبات کردیم ومی دانیم که صانع واحد ولذا برای اثبات صانع نیاز به پیامبر نیست، ولی چنین استدلالی نکردند. پس اعتقاد به نتیجه قیاس صحیح نیست.

محقق شریف : این بیان شارح قدیم درتفسیر قول ملاحده اشاره است به تاویلی است که خواجه از کلام ملاحده در نقد المحصل ارائه کرده است.

لاهیجی : تاویل شارح قدیم از کلام ملاحده با ادعای آنها ساز گاری ندارکه می گویند در هر عصر وزمانی نیاز به معلم بشری است، بلکه با این تأویل که برای اعتقاد به چیزی وعمل به آن تایید معلم نیاز است، کافی است که در یکی از زمانها معلم باشد وآن نبی اکر(ص) است، ودیگر نیاز به وجود امام نیست، چه رسد به اینکه در هرزمانی نیاز به امام باشد.

شارح قدیم: حق این است که درعقلیات تایید معلم واجب نیست، ولی در نقلیات تایید معلم لازم است.

محشی شرح جدید: محشی جدید اولا- تاویل شارح قدیم را ردّ می کند ومؤید می آورد که بلحاظ کلامی اعتقاد به علم حاصل ازنظرصحیح بدون تایید معلم نجات بخش است، ثانیا دوشاهد را که شارح قدیم برای تاویل کلام ملاحده آورد صحیح نمی داند وثالثا بیان می کند نظر ملاحده بلحاظ منطقی قابل قبول نیست.

الف) نجات بخشی علم حاصل از نظر: علم حاصل از نظرصحیح بدون تایید معلم درحد خود ناجی است، چرا که اولا، علمای سلف قبل از ملاحده اجماع دارند که علم حاصل از نظرصحیح درحد خودش ناجی است، به این معنا که در دین خیل چیزها است که برای نجات باید به آن اعتقاد داشته باشیم، ولی آنچه که نظر صحیح بدست می آید هم ناجی است.

ص: ۵۴۰

ثانیا، در آیات قران کریم آیات زیادی داریم که برای هـدایت، بطور مطلق امر کرده است به نظر وفکر بـدون اینکه تاییـد معلم را مطرح کرده باشد.

ب) رد شواهـد که شـارح قـدیم آورد: اینکه اعتقـاد اکـثر مردم به توحیـد نجـات بخش نیست، یـا به این خـاطر است که یهـود ومسیـح قائل به توحید بودند، ولی اقرار به حقوق کلمه ی توحید نداشـتند مثلا عقیده داشتند که خدا بچه دارد ویا به این خاطر است که اقرار به رسالت نبی اکرم(ص) نداشتند.

ج) محـذور منطقی نظر ملاحـده: نظر ملاحـده بلحـاظ منطقی قابـل قبـول نیست، چرا که گـاهی مسـتلزم تسـلسل است وگـاهی مستلزم دور یا تسلسل.

a) مسـتلزم تسـلسل بودن نظر ملاحـده: تصـدیق معلم مبتنی بر نظر است ولـذا تصـدیق معلم اول نیاز به تصـدیق معلم دوم دارد وتصدیق معلم دوم نیاز به تصدیق معلم سوم وهکذا فیتسلسل.

لاـهیجی : این اشـکال وارد نیست، چرا که شایـد نظر یک معلمی مبتنی بر نظر نباشـد، از روی وحی باشـد ویا اگر از روی نظر است بخاطر کمال عقلش نیاز به تایید معلم دیگر ندارد.

b) مستلزم دور یا تسلسل بودن نظر ملاحده :

معلم که تایید نظر می کند باید صادق باشد والا تایید او مفید نیست، جال صدق معلم:

b/۱. یا با نظر حاصل می شود ویا با اخبار خود معلم، و هردو صورت مسـتلزم دور است؛ چرا که اگر از طریق نظر صـدق معلم بدست می آید معنایش این است که اعتبار نظر متوقف است بر تایید معلم و تایید معلم هم متوقف است بر اعتبارنظر. هم چنین اگر صـدق معلم از طریق اخبار خود معلم بـدست آیـد، اعتبارصدق معلم متوقف است برخبرخود معلم واعتبارخبر معلم متوقف است بر صدق معلم.

ص: ۵۴۱

متن: و فی الشرح القدیم انّهم(ملاحده) یعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لکن یقولون هذا وحده لا یجزی و لا یحصل به النّجاه الّا اذا اتّصل به تعلیم (مثال برای تعلیم:)کقول النبی صلی الله علیه و آله «أُمرت ان اقاتل النّاس حتیّ یقولوا: لا إله الّا اللّه».

وکثیر من الناس قائلین بالتوحید، لکنّهم لما لم یأخذوا ذلک(توحید) منه(النبی ص) ما(نافیه) کان یقبل قولهم.

وان کانت العقول کافیه لقالت العرب: نحن نثبت الصّانع بعقولنا و نعرف توحیده فلا نحتاج فی ذلک(اثبات صانع وتوحید) ألیک انتهی.

و قال المحقق الشریف: انّ هذا اشاره الی ما ذکره المصنف فی نقد المحصّل تاویلا لکلامهم انتهی.

و انت خبیر: بانه علی هذا التأویل لا یتم دعواهم(ملاحده) انّ فی کلّ عصر لا بد من معلّم بل یکفی فی ذلک التعلیم(تعلیم که می گوید لازم است) وجود معلّم فی زمان من الازمنه و هو النّبی فلا یثبت لهم(ملاحده) بذلک(تاویل شما) وجوب وجود الامام مطلقا فضلا عن امام فی کل زمان.

ثم قال الشارح(شارح قدیم): و الحق ان التعلیم فی العقلیات(درمقابل نقلیات) لیس بضروری(واجب نیست).

و قال المحشی(محشی شرح جدید که ناظر به شرح قدیم هم است): ذلک(واجب نبودن تعلیم درعقلیات) لاجماع السلف قبل ظهور الملاحده علی انّ معرفه اللّه تعالی بلا معلم ینجی.

و أیضا الآیات الآمره بالنظر فی معرض الهدایه الی طریق النجاه متکثر بلا ایجاب تعلیم.

و اما عدم قبول کلمه التوحید من کثیر من الناس فلانّهم کانوا یقولون عُزیرابن اللّه و المسیح ابن الله أو لانهم کانوا یمتنعون عن الاقرار بالرساله و سایر حقوق الکلمه(کلمه لا اله الا الله) انتهی.

ص: ۵۴۲

و القوم(متکلمین) الزموهم(ملاحده): التسلسل تاره و الدور و التسلسل اخری

a) امّا الاوّل(که بیان شما مستلزم تسلسل است): فلان نظر المعلم أیضا(همان طور که درمفاد قیاس احتیاج به معلم است) یحتاج الی معلم اخر اذ المفروض انّ النظر مطلقا غیر کاف.

و هذا غیر وارد علیهم لجواز ان یکون نظر المعلم کافیا دون غیره لکونه مؤیدا بخاصیّه تقتضی کمال عقله او ینتهی سلسله التعلیم الی معلّم لا یکون علمه بالنظر بل بالوحی.

b) و امّا الثانی(که بیان شما احد المحذورین یا دور ویا تسلسل را دارد) فلان العلم بصدق المعلم الّذی لا بدّ منه (b/۱)اما ان یحصل بالنظر او باخباره(مثلا خبر دهد که من امام صادق ام) وکلاهما دور:

امّا الاوّل(که صدق معلم را از طریق نظر بفهمیم دور است) فلانّ افاده النظر یتوقف علی تعلیم المعلّم وافاده تعلیمه یتوقف علی صدقه الّذی لا یحصل الّا بالنظر.

وامّا الثّانی(که صدق معلم را از طریق اخبار خود معلم بفهمیم دور است) فلانّ اخباره لا یفید الّا بعد العلم بصدقه

قابل قبول بنودن کلام ملاحده بلحاظ منطقی ۹۳/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قابل قبول بنودن کلام ملاحده بلحاظ منطقی

بحث در این داشتیم که نظر صحیح مفید علم است بدون احتیاج به تایید معلم، اما ملاحده می گویند که نظرصحیح در صورت تایید معلم مفید علم است، والا نظر صحیح مفید علم نیست.

اشکال: این قول ملاحده گاهی مستلزم تسلسل است وگاهی مستلزم دور وتسلسل.

مستلزم دوریا تسلسل بودن نظر ملاحده:

اگر نظرصحیح برا افاده ی علم احتیاج به تایید معلم داشته باشد، تایید معلم درصورتی مفید است که صدق معلم ثابت شود وصدق معلم یا بانظرواخبار خودش ثابت می شود، که مستلزم دور است ویا به اخبار معلم دیگر که مستلزم تسلسل است.

ص: ۵۴۳

بیان تسلسل: اگر صدق معلم احیاج به تایید معلم دیگر داشته باشد، تایید معلم دیگر وقتی مفید است که صدق خودش ثابت شده باشد وصدق معلم دوم احتیاج به تصدیق معلم سوم دارد وهکذا فیتسلسل.

ان قلت: تسلسل لازم نمی آید چرا که می رسیم به معلم که صدقش از طریق معجزه ثابت می شود ودیگر نیاز به تایید معلم

دیگر ندارد تا تسلسل لازم بیاید.

قلت: خود معجزه صـدقش متوقف بر نظر است؛ چرا که بایـد درمعجزه نظر کنیم وبدانیم که از طرف خداوندتعالی است، ونظر به عقیده ی شما متوقف است بر اخبار معلم یا اخبار معلم مؤید که دور است ویا اخبار معلم دیگر که تسلسل است.

فـان قلـت: عقـل بـا معلم مشـارکت می کنـد در تاییـد معلم، به این صـورت که معلم مقـدماتی می آورد وعقـل بـاتوجه به آن مقـدمات می فهمـد کـه معلم صـادق است. پس معلم نظر را تاییـد می کنـد ودر عین حـال مقـدماتی می آورد که عقـل از آن مقدمات صدق معلم را می فهمد.

قلت: مقـدماتی را که معلم می آورد وعقل از طریق آن صـدق معلم را می فهمـد، آیا این مقـدمات بایـد صادق باشـد ویا لازم نیست صادق باشـد؟ روشن است که مقـدمات بایـد صادق باشـد تا از طریق آن صـدق معلم را بفهمیم ومقـدمات وقتی صادق است که ما صـدق معلم را بـدانیم. پس صدق معلم متوقف است بر صدق مقدمات وفهم عقل وصدق مقدمات متوقف است بر صدق معلم واین دور است.

واما ماقیـل(دفـاع از ملاحـده بطورکلی): اینکه ملاحـده می گوینـد نظر برای افـاه علم نیاز به تاییـد معلم دارد، نظری است که درباب معارف الهیه باشـد، اما در غیر معارف الهیه احتیاج به تاییـد معلم نیست، وصـدق معلم از معارف الیه نیست تا احتیاج به تصدیق داشته باشد، بلکه عقل با قرائن واحوال صدق معلم را می فهمد.

ص: ۵۴۴

جواب: اینکه از احوال وقرائن به صدق معلم پی می بریم، بصرف مشاهده قرائن واحوال نیست، بلکه احتیاج به نظر است، مثلا هذه المعلم معتمد الناس وکل معتمد الناس لایکذب فهذالمعلم لایکذب. پس به صرف مشاهدهء قرائن واحوال صدق معلم ثابت نمی شود بلکه باید با نظر همراه شود، ومقدمات نظر کلی است وغائب از حواس وطبق عقیده ی شما نیاز به تایید معلم دارد.

متن: (b) واما ان یحصل(علم به صدق معلم) باخباره معلم اخر فیتسلسل و لا یکفی(دردفع اشکال) الانتهاء الی معلم مؤید بالمعجزه، (دلیل لایکفی:) لانّه لا بدّ من النظر فی معجزته(معلم مؤید) الّذی(صفت نظر) لا یتم الّا بتعلیمه(که بنظر شما متوقف برتعلیم است) المتوقف علی اخباره(معلم مؤید) فیعود الی القسم الاوّل و یدور.

فإن قلت: قد یشارک العقل(فاعل یشارک) قوله(مفعول یشارک) فی افاده العلم(متعلق یشارک) بصدقه(معلم) بان(تفسیریشارک) یضع المعلّم مقدمات یعلم العقل بالنظر فیها صدقه(معلم).

قلت: المقدمات الموضوعه ما لم یعلم صدق (معلم:) واضعها(مقدمات) لا یفید علما البته فکیف یمکن ان یعلم منها صدق واضعها؟

واما ما قیل(دفاع از ملاحده بطور کلی): من ان (اسم ان:)کلامهم (خبر ان:) فی المعارف الالهیه الغائبه عن الحواس و صدق المعلم لیس منها(معارف الهیه) بل هو(صدق معلم) مما یهتدی(ناظر) إلیه بمشاهده قرائن الاحوال.

فالجواب عنه: ان صدق المعلم لا یحصل من مجرد مشاهده الاحوال بل لا بد من النظر فیها و مقدّمات النظر مطلقاً(چه نظر درباب معارف الهیه باشد وچه درباب غیر معارف الهیه) غائبه عن الحواس لکونها معقولات کلیه لا محاله.

ص: ۵۴۵

مستلزم تسلسل بودن کلام ملاحده ۹۳/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستلزم تسلسل بودن کلام ملاحده

بحث در این داشتیم که نظرصحیح مفید علم است بدون نیاز به تایید معلم، ولی ملاحده معتقد اند که نظرصحیح درصورتی مفید علم است که تایید معلم را داشته باشد. ما این حرف ملاحده را رد کردیم وگفتیم که بیان شما گاهی مستلزم تسلسل است وگاهی مستلزم دور یا تسلسل، چرا که امضای معلم هم نیاز به تایید دارد.

دفاع از ملاحده: معارف الهیه که غائب از اذهان وحواس است احتیاج به تایید معلم دارد، ولی تایید معلم که غائب از حواس واذهان نیست تا نیاز به تایید معلم دیگر داشته باشد، بلکه صدق معلم از قرائن واحوال معلوم می شود.

جواب اول: صدق معلم از قرائن واحوال به تنهایی بدست نمی آید، بلکه مقدمات وقرائن واحوال با نظر قبول می شود. پس دور یا تسلسل لازم می آید.

جواب دوم: شما تایید معلم را معین نظر قرار می دهید ومی گویید برای اینکه نظرصحیح مفید علم باشد نیاز به تایید معلم است، درحالیکه ملاحده نظر را متوقف بر تایید معلم می داند، بعبارت دیگر شما گفتید آنجای که علم با قرائن واحوال قابل دست رسی است احتیاج تایید به معلم نیست وجای که علم با قرائن واحوال قابل دست رسی نیست احتیاج به تایید معلم است، درحالیکه ملاحده مطلقا نظر را متوقف بر تایید معلم می داند.

جواب سوم: معلم که ملاحده می گوید احتیاج به تاییدش است یا معلمی است که از جانب خداوند تعالی منصوب است مثل امام (ع) ویا معلمی است که نائب امام(ع) است، وعلم به صدق چنین معلمی از معارف الهی است.

ص: ۵۴۶

نعم(کلام خواجه): نظردر افاده ی علم احتیاج به تایید معلم ندارد، بلکه احتیاج به جزء صوری دارد؛ یعنی مقدمات باید ترتیب صحیح داشته باشد، بعبارت دیگر قیاس باید شکل صحیح داشته باشد، چرا اگر تنها بودن جزء مادی کافی بود همه ی مردم عالم به همه ی علوم کسبی بود؛ چرا که همهء قضایای ضروری را همه ی مردم دارند، ولی همه ی مردم عالم به همه ی علوم کسبی نیستند، چرا که ترتیب مقدمات یعنی جزء صوری را رعایت نمی کنند.

سوال: روشن است که قیاس مثل هرامر دیگر مشتمل بردوجزء مادی وصوری است، ودرمنطق شرائط هردوجزء بیان شده است، با این حال چرا خواجه احتیاج به جزء صوری را جدا گانه بیان می کند.

جواب: برخی فکر کرده است که همان گونه که احتیاج به تایید معلم نیست احتیاج به جزء صوری هم نیست، به همین جهت خواجه می گوید احتیاج به تایید معلم نیست ولی احتیاج به جزء صوری است.

برخی گمـان کرده است که نظر برای افـاده ی علم احتیاج به جزء صوری یعنی ترتیب خاص مقـدمات نیست، والاّ خود ترتیب هم احتیاج به ترتیب دارد، حال اگر این ترتیب همان ترتیب قبل باشد دور لازم می آید واگر ترتیب دیگر باشد وآن ترتیب هم به ترتیب دیگر نیاز داشته باشد وهکذا تسلسل لازم می آید.

جواب: ترتیب نیاز به ترتیب زائد ندارد تا مستلزم دور یا تسلسل باشد.

متـن: نعـم قـد یکـون مقـدمات بعض الانظـار قریبـه الماخـذ غیر صـعبه التحصـیل(یعنی بـه آسـانی قابـل دسـت رسـی اسـت) و بعضـها(مقـدمات) بخلاـف ذلـک و لاـ بـد فی الجمیع(چه به آسـانی قابـل دست رسـی باشـد چه نباشـد) من الانتهاء الی العلوم الضّـروریه و التفاوت(تفاوت نظرها) بکثره الوسائط و قلتها و الصـعوبه و عـدمها راجعه الی ذلک(به آسان بودن دست رسـی به مقدمات شان و سخت بودن دست رسی به مقدمات شان/ قلت وسائط وکثرت وسائط).

ص: ۵۴۷

و مع ذلک(علاوه براین) فالکلام(ملاحده) لیس فی اعانه التعلیم علی النظر بل فی توقف النظر علی التعلیم.

و أیضا الکلام فی صدق المعلّم عن اللّه(نه صدق معلم) و العلم بهذا المجموع من المعارف الالهیه لا محاله بل من اصعبها فانّ العلم بصحه الرّساله عن اللّه ینطوی علی جل المعارف الالهیه بل علی کلها.

نعم و ان لم یکن للنظر حاجه الی العلم لکن لا بد فیه (نظر)من ترتیب المقدمات الّذی(صفت ترتیب) هو الجزء الصوری (1) و لا یکفی مجرد حضور المقدمات التی هی الجزء المادی و الّا(اگر مجرد حضور مقدمات کافی بود) لحصلت العلوم الکسبیه لجمیع العقلاء لحصول الضروریات التی هی مبادی الکسب لکل احد علی السواء و(عطف برلحصلت) لتساوتت الاشکال فی الجلاء و الخفاء (مثلا شکل اول وشکل چهارم یکسان بود جلاوخفایش).

وانما قال(مصنف) ذلک(جزصوری) دفعا لما قیل: من انه لا حاجه الی الجزء الصوری و الا لزم التسلسل او اشتراط الشیء بنفسه و هو سهو فانّ التسلسل انّما یلزم لو قلنا بافتقار کل زائد الی ترتیب و لیس کذلک بل المفتقر الی الترتیب انما هو الاجزاء المادیه خاصّه کذا فی شرح العلّامه.

شرایط عام نظر ۹۳/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط عام نظر

بحث در این داشتیم که نظرصحیح مفید علم است، ولی نظرفاسد مستلزم جهل نیست، گاهی مفید علم است وگاهی مفید جهل، اما چه نظر صحیح باشد وچه فاسد دارای شرایط عام است، شرایط که برای هرکاری ارادی لازم است، واگر این شرایط نباشد آن کار وجود نمی گیرد.

ص: ۵۴۸

۱- (۱) جزمادی قیاس قضایای بدیهی است وجزصوری قیاس ترتیب وچینش مقدمات و اصطلاحا شکل قیاس است. .

بعبارت دیگر شرایط که برای یک شیء است یا شرایط وجود آن شی است که اگر آن شرایط بناشد آن شی وجود نمی گیرد ویا شرایط صحت آن شی است که چنانچه نباشد آن شیء صحیح نخواهد بود. نظر هم مثل هر امری شرایط صحت دارد وشرایط وجود؛ شرایط ماده نظر وشرایط صورت نظر شرایط صحت نظر است، که اگر نباشند نظر وجود پیدا می کند، ولی مفید علم نیست، اما شرایط عام نظر وهرکار ارادی دیگر شرایط وجود نظر وکار ارادی است که چنانچه باشند نظر وهرکار ارادی دیگر اصلا وجود نمی گیرد، نه اینکه محقق شود ومفید نتیجه نباشد.

شرایط عام نظر:

برای وجود مطلق علم وهرکار ارادی شرایطی است که عبارتند از حیات، عقل، عدم غفلت و... علاوه براین شرایط سه شرط دیگر هم داریم که در ذیل به بیان آن می پردازیم:

شرط اول: غایت نظر ویا مطلوب نظری حاصل نباشد، بعبارت دیگر علم نظری که مطلوب نظروفکر است، از آن جهت که مطلوب نظری است حاصل نباشد، والا طلب آن تحصیل حاصل است که باطل است.

توضیح مطلب: آنچه که نتیجه ی قیاس است گاهی مطلوب است یعنی به آن علم نداریم و باقیاس طلب می کنیم، وگاهی برای تاکید، یا برای تفهمیم ویا... است، وقتی که مطلوب است نباید حاصل باشد والا طلب آن باقیاس تحصیل حاصل است، هرچند به جهات دیگر طلب شود.

ان قلت: گاهی مطلبی را با دلیل اثبات می کنیم، ودرعین حال دلیل دوم وسوم هم اقامه می کنیم، درحالیکه مطلوب حاصل است.

ص: ۵۴۹

قلت: تعدد ادله تحصیل حاصل نیست، بلکه ادله ی دوم وسوم و... یا برای تاکید مطلب است نه برای تحصیل آن، یا برای این است که مطلوب تدریجا حاصل می شود؛ یعنی مطلوب درحقیقت دارای جهات متعدد است که با هردلیل یک جهت آن حاصل می شود ویا بخاطر این است که بفهمیم ادله ی بعدی دلالتش چگونه است.

متن: و شرطه (مبتدا): ای شرط النظر مطلقا، سواء کان صحیحا او فاسدا، زائدا علی شرائط العلم من الحیاه و العقل و عدم الغفله الی غیر ذلک(آلات گاهی مقدمه ی تعقل است، یکی از شرایط این است که آلات حس سالم باشد) امور(خبر):

الاوّل : عدم الغایه و هی العلم بالمطلوب بالنظر(متعلق مطلوب: یعنی مطلوب نظری) من حیث هو مطلوب به(نظر/اگر حیث دیگری داشته باشد می توانیم طلب کنیم مثلا می خواهیم تاکید کنیم)، والا لزم تحصیل الحاصل.

فان قلت: فما تقول فی من ینظر فی الادلّه المتعدّده علی مطلوب واحد.

قلت: ذلک، إما بقصد الاطمینان و حصول تعاضد الادلّه او حصول العلم بها(مطلوب/ ادله) شیئا فشیئا او النظر فی وجه دلاله الدلیل الثانی علی ما قاله الامام الی غیر ذلک

شرط دوم وسوم مطلق نظر ۹۳/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم وسوم مطلق نظر

بحث درشرایط مطلق نظر داشتیم، که چه نظر صحیح چه نظر فاسد وبلکه مطلق کار ارادی بلحاظ وجود چه شرایطی دارد.

شرط دوم: ضد غایت نظر حاصل نباشد.

توضیح مطلب: غایت نظر علم به مطلوب است، ضدغایت جهل مرکب نسبت به مطلوب است. اگر کسی جهل مرکب نسبت به مطلوب داشته باشد جزم دارد که عالم به مطلوب است وکسی که جزم به عالم بودن خودش دارد اقدام به کسب به علم نمی کند، مثل کسی که سیر است اقدام به غذا خوردن نمی کند.

ص: ۵۵۰

ابی هاشم: اقدام به تشکیل قیاس داشتن شک نسبت به مطلوب است، وجاهل مرکب شک ندارد، ولذا اقدام به تشکیل قیاس نمی کند.

فان قلت(اعتراض به شرط دوم): در دوحالت شخص که جهل مرکب دارد اقدام به نظر می کند؛ یکی وقتی که ناخود آگاه نسبت به آنچه که جزم دارد فکر می کند، ودیگری وقتی که مبادی قیاس مترتبا به او القا می شود، در این صورت ناگهان متوجه اشتباه خود می شود.

قلت: این دو مورد هیچ کدام اقدام به نظر نیست، اولی بازی متخیله است، شخص بدون اینکه توجه داشته باشد تصرف کند درمقدمات قیاس که در ذهن دارد یا به او القا شده است وترتیب مقدمات کند وناخود آگاه به چیزی برسد که جاهل مرکب فکرش را نمی کرد. دومی حدس است که بدون حرکت به مطلوب می رسد، نه فکر که مشتمل بر دو حرکت است، حرکت از مطالب به مبادی واز مبادی به مطالب.

شرط سوم: غایت اگر کاملا مورد غفلت باشد انسان اقدام برای تحصل آن نمی کند؛ مثلا کسی که اصلا توجه به حدوث یا عدم حدوث عالم ندار، اقدام نمی کند که قیاس تشکیل دهد وحدوث یا عدم حدوث عالم را اثبات کند. هم چنین درصورتی که غایت کاملا روشن باشد اقدام برای تحصیل آن تحصیل حاصل است. پس باید غایت اجمالاً مورد توجه باشد، تا شخص اقدام به تحصیل آن کند وبا قیاس کاملا روش کند.

آنچه که بیان شد شرایط وجود مطلق نظر، چه نظرصحیح چه نظرفاسد، وبلکه شرایط هرکار ارادی است، اما نظر صحیح علاوه بر شرایط مذکور دوشرط دیگر هم دارد.

ص: ۵۵۱

شرایط وجود نظر صحیح:

شرط اول: شرط اول نظر صحیح این ست که به دلیل تعلق گرفته است، نه به شبه، ودلیل در اصطلاح متکلمین هرچیزی است که با توجه به آن بتوان قیاس تشکیل داد وبه مطلوب رسید، وشبه چیزی است که نتوان با آن قیاس تشکیل داد.

شرط دوم: نظربه دلیل از جهت دلالتش باشد، جهتی که باتوجه آن می توان از دلیل به مدلول رسید.

توضیح مطلب: دلیل در اصطلاح متکلمین فرق دارد با آنچه که در اصطلاح منطق دلیل می گوید، منطقیین به خود آن مقدمات قیاس دلیل می گویند، ولی در اطلاق متکلمین به هر آچیزی که باتوجه به آن بتوان قیاس تشکیل داد دلیل می گویند، که غیر از مدلول، غیرازدلالت وغیرازجهت دلالت است.

مثال: العالم حادث وکل حادث له صانع، فالعالم له صانع. دراین قیاس اقترانی دومقدمه داریم ونتیجه که از آن بدست آمده است. دراطلاق منطق به دومقدمه دلیل می گویند، ولی دراصطلاح متکلم به خود عالم که باتوجه به آن می تواند قیاس تشکیل بدهیم دلیل می گویند، به آن عالم ازحیث تغییر آن که می توانیم ثبوت صانع کنیم دلالت می گویند وبه امکان یا حدوث که سبب حاجت به صانع وموثر است وجه دلالت وبه نتیجه مدلول می گویند.

متن: و الثانی: عدم ضدّها(غایت)؛ ای(تفسیرضد) الجهل المرکب بالمطلوب لانّ صاحبه(جهل مرکب) جازم بکونه عالما. و ذلک(جزم) یمنعه(ناظر) من الاقدام علی النظر لانّه(اقدام چنین کسی برنظر)کالاکل علی الامتلاء.

و عند ابی هاشم لکونه(جهل مرکب) منافیا للشک الّذی هو(شک) شرط للنظر عنده(ابی هاشم).

ص: ۵۵۲

فان قلت: الجاهل ربّما یتصرّف فی مقدمات حاصله عنده او ملقاه إلیه و(عطف بریتصرف) یرتبها (مقدمات) غافلا عن خصوصیه ما(نتیجه) یؤدی(مقدمات) إلیه(ما) فأدّته(جاهل) الی الیقین بخلاف اعتقاده فیزول عنه جهله المرکب و قد یفیض المبادی(مبادی قیاس ونظر) علیه(جاهل) مترتبه فینتقل منها(مبادی) الی المطلوب.

قلت: امّا الاوّل(تصرف وترتیب از روی غفلت درمقدمات) فهو من دعایه المتخیله و امّا الثانی(افاضه مبادی مترتبه) فهو الحدس و لیس شی ء من ذلک(ماذکر/ افاضه مبادی نظر) بنظر.

و الثالث : حضورها(غایت)؛ ای بوجه ما لا ـ من حیث هو مطلوب بالنظر و ذلک(حضورغایت بوجه ما) لامتناع طلب المجهول مطلقا.

ولم یعد غیر المصنف هذا الثالث من شرائط النظر لزعمهم(غیرمصنف) انّه داخل فی عدم الغفله الّذی هو من شرائط العلم فتأمل.

هذه هی شرائط النظر علی الاطلاق.

و امّا النّظر الصّحیح فشرطه (۱) ان یکون نظرا فی الدلیل دون الشبهه (۲) وان یکون النظر فیه(دلیل) من جهه دلالته(دلیل) وهی(جهت دلالت) الامر الّذی بواسطته ینتقل الذهن من الدلیل الی المدلول.

فاذا استدللنا بالعالم علی الصانع، بان نظرنا فیه(عالم) و حصلنا قضیّتین إحداهما انّ العالم حادث و الاخری ان کل حادث له صانع، فالعالم هو الدلیل عند المتکلّمین لا نفس المقدّمتین المترتبتین علی ما هو اصطلاح المنطق. وثبوت الصانع هو المدلول و کون العالم بحیث یفید النظر فیه(عالم) العلم بثبوت الصّانع هو الدلاله و امکان العالم او حدوثه الّذی هو سبب الحاجه الی المؤثر هو جهه الدلاله.

وجوب نظر در معرفت الهی ۹۳/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب نظر در معرفت الهی

ان قلت : دوشرط که برای نظر صحیح بیان شد، روشن نیست چرا که دلیل وجهت دلالت تغایر ندارد که نظر به هرکدام شرط مستقل برای نظرصحیح باشد.

ص: ۵۵۳

قلت: دلیل، مدلول، دلالت وجهت دلالت بلحاظ مفهوم متغایر اند. دلیل شی است که می تواند ما را به مدلول برساند، ومدلول هم شـی است که از دلیل به آن می رسیم، دلالت وصف دلیل است وناظر به مدلول می رساند وجهت لالت هم وصف دلیل است وصفی که صفت لالت را در پی دارد. پس دلیل وجهت دلالت متغایر اند ونظر هم با اضافه به دلیل وجهت دلالت متغایر می شود، ودوشرط است برای نظر صحیح.

بحث وجوب معرفت اله از مسائل اولیه کلام است ودر برخی از کتب کلامی در اوائل کتاب به آن می پردازد.

همه ی امت اسلامی وجوب معرفت اله را قبول دارند، اما اینکه این وجوب عقلی است ویا شرعی اختلاف دارند. معتزله وامامیه وجوب معرفت اله را واجب عقلی می دانند واشاعره وجوب معرفت اله را واجب شرعی می داند.

معتزله برای وجب عقلی معرفت اله دو دلیل بیان کرده است.

دلیل اول: بر معرفت الهی دو واجب عقلی متوقف است؛ یکی دفع ضرر محتمل ودیگری شکر منعم. پس معرفت الهی مقدمه است برای دو واجب عقلی ومقدمه واجب عقلی عقلا واجب است پس معرفت الهی واجب عقلی است.

دراین استدلال کبرای قیاس که مقدمه واجب عقلی عقلا- واجب است نیاز به بیان ندارد، اما صغرای قیاس که معرفت الهی مقدمه است برای دو واجب عقلی نیاز به بیان دارد.

عقلی بودن وجوب دفع ضرر محتمل : ضررمحتمل عبارت است از خوف عقاب اخروی، وخوف ضررهای دنیوی که مترتب بر اختلاف امت ها بر معرفت صانع وموجب تلف اموال وخون ریزی می شود. ودفع ضررمظنون را عقلا بماهم عقلا واجب می داند، واگر عقلا بماهم عقلا چیزی را واجب بداند عقلا واجب است. بله اگر عقلا بما انیکه تابع مذهب خاصی است چیزی را واجب بداند واجب عقلایی وشرعی است.

ص: ۵۵۴

اگر دفع ضرر واجب عقلی است باید شناخت آنچیزی که دفع ضرر متوقف بر آن است هم واجب باشد، عقاب اخروی درصورتی است که خدای باشد پس واجب است عقلا که خدا را بشناسیم. هم چنین عقلا واجب است که صانع را بشناسیم تا از ضررهای مترتب بر آن مصون بمانیم.

تذکر: عقاب اخروی ضرر است، نه ضرر مظنون، همین طور جنگ وخون ریزی وخرابی آبادی ضرر است، اما از آنجای که عقاب اخروی از روی اخبار جمع کثیر ومظنون است واختلاف امم برمعرفت صانع وجنگ وهلاک نفوس هم امر مظنون است، ضرراخروی وضرردنیوی مظنون است وضرر مظنون خوف دارد ولذا ضرر مظنون را تفسیر نموده است به خوف عقاب وخوف ضررهای دنیوی مترتب بر معرفت صانع.

عقلی بودن وجوب شکر منعم: هرعاقلی می بیند که نعمت وجود وقوای روحانی وجسمانی را دارد، همین طورنعمت های معیشتی از قبیل ملموسات، مشروبات، مأکولات و... بر او عطا شده است واز لذت های جسمانی وعقلائی بهره می برد. وهمه ای این نعم از غیر به او عطا شده است پس باید آن غیر را بشناسد؛ چرا که عقلاـ بماهم عقلاـ شکر منعم را واجب می داند وهرگاه عقلاـ بماهم عقلاـ چیزی را واجب بداند آن چیز عقلاـ واجب است. پس شکر منعم عقلاـ واجب است وشکر منعم متوقف است بر شناخت منعم پس شناخت منعم واجب عقلی است.

متن: و هذه الاربعه(دلیل، مدلول، دلالت وجهت دلالت) امور متغایره بحسب المفهوم و العلوم المتعلقه بها متغایره بحسب الاضافه.

و(متعلق کان:) لوجوب ما(معرفه اله) یتوقف علیه(ما) العقلیات(دفع ضررمحتمل وشکرمنعم) وانتفاء ضدّ المطلوب(مطلوب:عقلی بودن وجوب. ضد مطلوب: شرعی بودن وجوب) علی تقدیر ثبوته کان التکلیف(وجوب) به(ما) عقلیّا.

ص: ۵۵۵

اجمع المتکلّمون علی وجوب النظر فی معرفه اللّه تعالی و اختلفوا فی انّه هل هو واجب عقلا او شرعا؟ فذهبت المعتزله علی الاوّل(وجوب عقلی) و اختاره المصنف و الاشاعره الی الثانی(وجوب شرعی). و امّا وجوب المعرفه فاجماعی من الامه.

واستدلّت المعتزله علی الوجوب العقلی بوجهین:

الاوّل: تقریره:(مدعی:) انّ معرفه اللّه تعالی واجبه عقلا (دلیل:) لکونها(معرفت) ممّا یتوقف علیه الواجبان عقلا(دوواجب عقلی):

احدهما(یکی از دوواجب عقلی که مبتی است بر معرفت اله): دفع الضرر المظنون و هو(ضررمظنون) خوف العقاب فی الاخر فحیث اخبر بذلک جماعه کثیرون و خوف ما یترتّب فی الدّنیا علی اختلاف الامم فی معرفه الصانع من المحاربات و هلاک النفوس و تلف الاموال فانّ هذا الخوف ضرر یقدر العبد علی دفعه عن نفسه فلو لم یدفعه کان مستحقّا لانّ یذمّه العقلاء.

و ثانیهما(دومین واجب عقلی که مبتنی است بر معرفت اله): شکر المنعم فانّ کلّ عاقل یری علیه (۱) نعما جلیله من الوجود من القوی الرّوحانیه و الجسمانیّه و المشاعر الحسیّه و العقلیّه و (۲) ما یتمّ به امر معاشه من المآکل و المشارب و الملابس و المراکب و (۳) ما یتمتع به من اللذّات الجسمانیه و العقلانیه و التفوقات المالیه و الکمالیه کلّ ذلک(نعمت ها) مما یعلم یقینا انّه لیس منه بل من غیره فلو لم یعرف ذلک الغیر المنعم علیه(عاقل) تلک النعم(مفعول منعم) ولم یذعن بانعامه علیه و لم یتقرّب الی مرضاته لذمّه العقلاء قاطبه و استحسنوا سلب تلک النعم جمیعا(تاکید) عنه.

وقد یفسّر الضرر المظنون بخوف زوال تلک النعم عنه(عاقل) أیضا(علاوه بردومعنای که برای ضرر مظنون بیان شد).

ص: ۵۵۶

اشکال اشاعره بر وجوب عقلی دفع ضرر وشکر منعم ۹۳/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال اشاعره بر وجوب عقلی دفع ضرر وشکر منعم

بحث در این داشتیم که نظرفی معرفت اله واجب عقلی است. دلیل اول این بود که نظر فی معرفت اله مبنا است برای دو واجب عقلی؛ یکی دفع ضرر محتمل ودیگری شکر منعم. پس باید نظرفی معرفت اله واجب عقلی باشد.

فان قیل علی الاول: دراعتراض بر وجوب عقلی دفع ضرر اشاعره می گوید: ضررمظنون نداریم که دفعش واجب باشد؛ چرا که:

اولاـ نوع مردم غافل از ثواب وعقاب اخروی است، اگر انبیا نمی آمدند همه ی مردم غافل بود حال که انبیا از پاداش وجزای اعمال خبر داده است تعداد اندک مردم از ثواب وعقاب اخروی آگاهی دارند. هم چنین نوع مردم اختلاف درمعرفت صانع ندارد که موجب جنگ وهلاك نفوس وخراب آبادی شود، بله تعداد اندك از مردم که فلسفه وکلام خوانده اند از ثواب وعقاب اخروی آگاهی دارند وهمین ها هستند که در معرفت صانع اختلاف دارند. پس دوتا ضرر که بیان شد اکثر مردم به آن توجه ندارند که بگوییم دفع آن واجب است.

بعبارت دیگر لازم نیست که ما شعور به ثواب وعقاب اخروی پیدا کنیم ودرمعرفت صانع بحث کنیم، بله گاهی اتفاقی شعور حاصل می شود ولی چیزی اتفاق نیافتاده که شعور حاصل شود.

ثانیا، اخبار انبیاء از وجود ثواب وعقاب اخروی به اکثر مردم نرسیده است، بعض مردم از اخبار انبیاء آگاهی دارند.

ثالثا، برفرض اگر خبار به اکثر مردم رسیده باشد رجحان برای صدق خبر نداریم، تا ظن ضرر برای مردم حاصل شود.

ص: ۵۵۷

رابعا، برفرض اگر اکثرمردم خوف از ضرر هم داشته باشد تحصیل معرفت دفع ضرر نمی کند؛ چرا که ممکن است معرفت مطابق با واقع نباشد. پس خوف از ثواب وعقاب اخروی به حال خود باقی است.

فان قیل علی الثانی: عقل ونقل هیچ کدام شکر منعم را واجب نمی داند، بلکه عقل ونقل دلالت می کند که شکر منعم عقلا واجب نیست.

دلالت عقل برعدم وجوب شکر منعم: عقل می گوید شکر گاهی متضمن خوف ضرر عقاب است، چرا که:

اولا، شکر که ما می کنیم لایق منعم نیست.

ثانیا، نوعی استهزاء الهی است؛ زیرا که تمام دنیا تنزل خزائن الهی ونسبت به خزائن الهی ونعم اوحقیر است، وبطریق اولی نعمت که به یک شخص داده می شود حقیر است، حال شخص بخواهد در برابر آن نعمت شکر کند مثل این است که فقیری حاضر شود برسفره ی سلطان که مالک مشرق ومغرب وگنج وخزائن موجود در آنها است ولقه ی از طعام او بر دارد وبعد دربین مردم انگشت اش را به نشانه ی شکر حرکت دهد. روشن است که این کار او نوعی استهزاء است پس شکر عبد بطریق اولی استهزاء الهی است؛ چرا که دنیا ومافیها درنزد الهی کمتر از لقمه در نزد ملک است وآنچه را که عبد بعنوان شکر انجام می دهد در نزد خداوند تعالی حقیر تر از حرکت انگشت فقیر در نزد ملک است.

خلاصه: نعمت که حق تعالی به بنده ی خود داده است دربرابر خزائن الهی مثل لقمه ای است که فقیر از سفره پادشاه بر دارد، به این لحاظ که لقمه در برابر ملک پادشاه ونعمت الهی که به بنده داده شده در مقابل خزائن الهی حقیر است وهمان گونه که انگشت تکان دادن فقیر دربین مردم به نشانه ی شکر استهزاء پادشاه بحساب می آید شکر عبد درمقابل نعمت الهی بطریق اولی استهزاء است،چرا که دنیا ومافیها در نزد الهی کمتر از لقمه در نزد ملک است وشکر عبد درنزد الهی هم کمتر از تکان دادن انگشت در نزد ملک است.

ص: ۵۵۸

ثالثا، شکر با استعمال جوارح و... که ملک الهی است انجام می شود وتصرف درملک غیر مستلزم عقوبت است، یا حد اقل مستلزم خوف از عقوبت است.

متن: فان قیل علی الاوّل(وجوب دفع ضرر): لا نسلم ظن الخوف(خوف که ازظن حاصل می شود) فی الاعم الاغلب اذ لا یلزم الشعور بالاختلاف(اختلاف امم) وبما یترتب علیه(اختلاف) من الضرر و(عطف بربالاختلاف) بالصّانع و بما رتب فی الآخره من الثواب و العقاب و الاخبار بذلک(ثواب وعقاب اخروی) انّما یصل الی البعض و علی تقدیر الوصول لا- رجحان لجانب الصدق(صدق خبر).

و لو سلّم الخوف فلا نسلم انّ تحصیل المعرفه یدفعه لانّ احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب و الاختلاف بحاله و العناء زیاده(رنج وزحتمی اضافه شد).

و علی الثّانی(شکر منعم عقلاواجب باشد): انّ العقل و النقل کلاهما دالّان علی انّ شکر المنعم لیس بواجب.

امّا العقل: فلان الشکر قد یتضمّن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا یقع لائقا و انّه کالاستهزاء لحقاره الدنیا بالنسبه الی خزائن رحمه اللّه تعالی و نعمه و ما مثل الشاکر الّا کمثل فقیر حضر علی مائده (سفره) سلطان یملک المشارق و المغارب و یحوی ما فیهما(مشارق ومغارب) من الکنوز و الذخائر فیتناول(فقیر) منها(مائده) اللقمه ثم طفق(شروع) بتذکیرها علی رءوس الاشهاد و یداوم علی تحریک انملته شکرا علیها و لا شک انّ ذلک بعد منه استهزاء فشکر العبد اولی بکونه استهزاء لانّ الدّنیا و ما فیها اقل من تلک اللقمه عند الملک و ما یأتی به العبد ممّا یعدّ شکر احقر عنده(عندالله) من تحریک الانمله بالقیاس الی الملک.

ص: ۵۵۹

و أيضا الشكر(مبتدا) باستعمال الجوارح و ساير ما يتوقف عليه تصرف(خبر) في ملك الغير

اشکال اشاعره بروجوب شکر منعم ۹۳/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال اشاعره بروجوب شکر منعم

گفتیم وجوب معرفت اله وجوب عقلی است، برای اثبات این مدعا گفتیم عقل حکم می کند به وجوب دفع ضرر ووجوب شکر منعم، ووجوب معرفت اله مقدمه ای دفع ضرر وشکر منعم است. پس معرفت اله عقلا واحب است.

اشکال اشاعره: شکر منعم وجوب ندار نه عقلا ونه نقلا، بلکه عقل شکر منعم را واجب نمی داند ونقل هم دلالت می کند که عقل شکر منعم را واجب نمی داند.

دلالت نقل برعدم وجوب عقلی شکر منعم:

نقل می گوید« ماکنا معذبین حتی بنعث رسولا» یعنی تا رسول نفرستادیم عذاب نمی کنیم. مفهوم این کلام آن است که قبل از فرستادن رسول، عقل حکم به وجوب نمی کند والا اگر عقل حکم به وجوب می کرد قبل از بعث رسول هم وجوب ثابت بود ومخالفت با واجبات عقلی عذاب را در پی داشت.

ان قلت: قبل از ارسال رسل هم وجوب بوده است ومخالفت با آن عذاب را به دنبال داشته، ولی خداوند تعالی عذاب قبل از بعثت را عفو کرده است.

قلت: شمای معتزله عفو را قبول ندارید، اگر عذاب می بود باید تعذیب هم بود.

الجواب عن الاول: دراعتراض اول بر معتزله اشاعره چند مطلب را مطرح کرد:

۱. غالب مردم خوف از ضرر ندارد؛

۲. اخبار انبیاء از وجود ثواب وعقاب اخروی به اکثر مردم نرسیده است؛

۳. برفرض اگر خبار به اکثر مردم رسیده باشد رجحان برای صدق خبر نداریم، تا ظن ضرر برای مردم حاصل شود.

ص: ۵۶۰

۴. برفرض اگر اکثرمردم خوف از ضرر هم داشته باشد تحصیل معرفت دفع ضرر نمی کند؛ چرا که ممکن است معرفت مطابق با واقع نباشد.

بطلان مطلب اول : اینکه غالب مردم خوف از ضـرر نداشته باشد مکابره است؛ چرا که غالب مردم شعور به وجود صانع دارند، واز پیامـد این شـعور که ثواب وعقاب خروی است هم واقف انـد. هم چنین غالب مردم از اختلاف امم هم آگاه اند، وبه پیامد آن که جنگ وویرانی است شاعر اند.

بعبارت دیگر ما نمی گوییم که لازم است غالب مردم شعور داشته باشند، بلکه چنانچه درعرف نگاه کنیم می بینیم که شعور غـالب مردم حاصـل شـده است، پیـامبران امـده انـد ومردم را از وجود صـانع وثواب وعقاب اخروی آگاه کرده انـد. پس ما از چیزی که واقع شده است حرم می زنیم از چیزی که عقلا لازم است.

بطلان مطلب دوم: اینکه اخبار انبیاء به بعض مردم رسیده باشد، صحیح نیست، بلکه اخبار انبیاء به اکثر مردم رسیده است.

بطلان مطلب سوم: اینکه گفتیـد برفرض اگر اخبار ابنیاء به اکثر مردم رسـیده باشـد رجحان برای صـدق خبر نـداریم، وبا عـدم ترجیـح صـدق خبر یعنی ظن صدق خبر، ظن ضـرر حاصل نمی شود، درحالیکه ظن به صدق خبر برای حصول ظن ضـرر لازم نیست بلکه احتمال صـدق هم برای حصول ظن ضـرر گافی است. علاوه بر اینکه ظن ضـرر هم لازم نیست احتمال ضـرر کافی است بالاخص وقتی که ضرر زیاد ودائمی باشد.

مطلب چهارم: احتمال خطا در نفس الامر منافات ندارد که با معرفت قطعی باعتقاد شـخص خوف ضرر دفع شود، بعبارت دیگر معرفت نفس الاـمری برای دفع ضـرر لاـزم نیست، بلکه معرفت بـا عتقـاد شـخص برای دفع ضـرر کافی است. علاوه بر اینکه با مراعات قانون که درمنطق بیان شده می توانیم از خطا مصون بمانیم.

ص: ۵۶۱

متن: و امّا النقل(دلالت نقل اینکه شکر منعم واجب عقلی نیست): فقوله تعالی « وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» فانّ نفی التعذیب مطلقا قبل بعثه الرّسل صریح فی ان لا ـ وجوب عقلا و الّا(اگر وجوب عقلی بود) لثبت(ثبت وجوب) قبل البعثه و لزم التعذیب باخلال الواجبات العقلیه مع امتناع العفو عندکم(شمای معتزله عفو را جایز نمی داند).

اقول: الجواب عن الاوّل: هو انّ منع ظن الخوف(خوف ضرر) مکابره، اذ الشاعر(مبتدا) بالاختلاف و بالصّانع(غالب مردم شعور به صانع ندارند) و بما ینبع الشعور بهما(اختلاف وصانع) غالب(خبر) لامحاله و ذلک(شعور غالب) معلوم عاده و ان لم یلزم عقلا فالعبره بالوقوع لا باللزوم(ما نمی گوییم که لازم است غالب مردم شعور داشته باشد، بلکه غالب مردم شعور دارند).

و کذا من لم یصل إلیه الاخبار بذلک(وجود صانع، عذاب وثواب اخروی) اقل قلیل بل نادر جدا. واذا وصل فاحتمال الصّدق کاف فی ظن ضرر الخوف(ظن به ضرر از طریق احتمال صدق هم حاصل می شود لازم نیست که ظن صدق باشد)، و لا یجب رجحانه(صدق) کما لا یخفی علی المتامل. علی انّ احتمال الضّرر أیضا کاف(احتمال ضرر کافی است ظن ضرر لازم نیست).

و احتمال الخطأ فی المعرفه فی نفس الامر لا ینافی کون المعرفه المقطوعه الصواب (متعلق مقطوعه:) باعتقاد العارف (خبرکون:) دافعه لخوف الضرر مع انّ سدّ طرق الخطأ مقدور بمراعاه القانون العاصم .

جواب از اشکال دوم اشاعره ۹۳/۰۳/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشکال دوم اشاعره

بحث در این داشتیم که وجوب نظر فی معرفت الله واجب عقلی است، بدلیل اینکه عقل حکم می کند به دفع ضرر مظنون وحکم می کند برشکرمنعم، ودفع ضررمظنون وشکر منعم متوقف است بر معرفت اله پس معرفت الهی واجب است ومعرفت الهی متوقف است بر نظر پس نظر واجب عقلی است.

ص: ۵۶۲

اشاعره هم بروجوب عقلی دفع ضرر اشکال کرد وهم بروجوب عقلی شکر منعم، جواب از اشکال اول اشاعره گذشت، حال می پردازیم به جواب از اشکال دوم که دوجه داشت؛ یکی آنکه گفتند دلیل عقلی برعدم وجوب شکر منعم دلالت می کند ودیگر دلیل نقلی بر عدم وجوب عقلی شکر منعم آوردند.

والجواب عن الثانی: دردلالت عقل بر عدم وجوب شکر منعم سه مطلب بیان شد، که هیچ کدام صحیح نیست:

بطلان مطلب اول: این احتمال که شکر منعم لایق حال الهی نباشد منافات ندارد که دافع مذمت باشد؛ چرا که عقل می گوید ترک شکر منعم استحقاق مذمت را به دنبال دارد وشکر منعم که در واقع لایق منعم نیست ولی به نظر شکر گذار لایق است اولا دافع استحقاق مذمت باشد وثانیا دافع خوف ترک شکر.

بطلان مطلب دوم: شکر منعم استهزاء الهی نیست؛ چرا که هرچند دنیا ومافیها درنزد الهی کمتر از لقمه درنزد پادشاه است، ولی شکر بلحاظ نعمتی است که به عبد داده شده است ولقمه ای است که فقیر می خورد، بعبارت دیگر باید نعمت و لقمه را نسبت به احتیاج عبد وفقیر ملاحظه کنیم، نه نسبت به حق تعالی وپادشاه، ودر این صورت می بینیم قیاس نعمتی که به عبد داده شده با لقمه ی که فقیر می خود قیاس مع الفارق است؛ چرا که نعمت الهی تمام مایحتاج دنیا وآخرت عبد را کفایت می کند، درحالیکه لقمه ی که فقیر می خورد مایحتاج یک روز وبلکه یک ساعت فقیر را بر طرف نمی کند. بنابر این اگر انگشت تکان دادن فقیر استهزاء بحساب آید معنایش این نیست که شکر عبد هم استهزاء باشد.

ص: ۵۶۳

بطلان مطلب سوم: شکر هرچند تصرف درملک غیر است، ولی مستلزم عقوبت نیست، بدلیل اینکه اولا صاحب ملک اجازه ی تصرف داده است وثانیا تصرف درملک غیر برای طلب رضایت غیر است وچنین تصرفی برای شخص متصرف خوف عقاب را به دنبال ندارد.

جواب از دلیل نقلی:

اینکه خداوند تعالی فرموده است قبل از ارسال رسل عذاب نمی کنم منافی با وجوب عقلی نیست، چرا که وجوب عقلی استحقاق عقاب می آورد، بعبارت بهتر عقل حکم به استحقاق عقاب وثواب می کند، وآیه شریفه استحقاق عذاب را بر نمی دارد خود عذاب را نفی می کند. پس آنچه را که آیه نفی می کند خود عذاب است وآنچه را که حکم عقل در پی دارد اسحقاق عذاب است.

اینکه گفتید شمای معتزله عفورا قبول ندارید، ولذا اگر استحقاق عقاب باشد عقاب هم است واگر عقاب نمی کند معلوم می شود استحقاق عقاب هم نیست. جوابش این است که ما عفو بعد از ارسال رسل قبول نداریم، عفو قبل از ارسال رسل را قبول داریم، بعبارت دیگر ما گوییم استحقاق بعد ازارسال رسل را عفو نمی کند نه استحقاق قبل از از ارسال رسل. بنابراین نفی عقاب دلالت می کند که عقاب بعد از ارسال رسل نیست، اما نسبت به عقاب واسحقاق عقاب قبل از ارسال رسل هیچ دلالتی ندارد.

آیه نه تنها دلالت بر عدم وجوب عقلی ندارد، بلکه برعکس دلالت بروجوب عقلی شکر منعم دارد؛ زیرا که آیه کریمه می گوید: ماقبل از ارسال رسل عذاب نمی کنم، مفهوم این کلام آن است که استحقاق عقاب است ولی من عقاب نمی کنم، اگر استحقاق عقاب نبود خداوند تعالی نمی گفت عذاب نمی کنم.

بعبارت دیگر چنانچه وجوب منحصر به وجوب شرعی بود، خداوندتعالی نمی گفت قبل از ارسال رسل عذاب نمی کنم چون قبل از ارسال رسل استحقاق شرعی نبود که بگوید من عذاب نمی کنم، واگر می گوید عذاب نمی کنم معنایش آن است که اسحقاق عقاب بوده واز روی امتنان عذاب نمی کند.

نکته: لحن آیه شریفه امتنانی است ولذا نمی تواند از قبیل سالبه بانتفا موضوع باشد.

متن: وعن الثانی: امّا عن الدّلیل العقلی(که گفتید دلالت می کند برعدم وجوب شکر منعم)، فهو انّ احتمال عدم وقوع الشکر لائقا لا ینافی کون الشکر المظنون کونه لائقا دافعا(خبرکون) لاستحقاق الذم و(عطف بر لاستحقاق) لضرر(اضافه ی بیانیه یعنی ضرر که عبارت ازخوف ترک است) خوف ترکه، وذلک(شکر دافع است) ظاهر.

و امّا حدیث کون الشکر کالاستهزاء و التمثیل له بفقیر حضر مائده الملک (جواب اما)، فالجواب عنه انّ الدّنیا و ما فیها و ان کانت عند اللّه اقل من تلک اللقمه عند الملک الّا انّ العبره انما هی بهما(دنیا وما فیها) بالنسبه الی العبد و الفقیر لا بالنسبه الی اللّه تعالی و الی الملک. و حینئذ(وقتی که لقمه را به احتیاج عبد وفقیر بسنجیم) ینعکس الامر، فانّه ما(موصوله) اعطاه اللّه العبد من الدنیا و ما فیها انّما هو جمیع ما یحتاج العبد فی وجوده و بقائه مده العمر بل ابد الدّهر بخلاف ما اعطاه الملک(فاعل) الفقیر(مفعول دوم) من اللقمه فانّه لیس جزءا من الف الف جزء مما یحتاج إلیه الفقیر فی یوم واحد بل فی ساعه واحده کما لا یخفی علی من له اطلاع بما یحتاج إلیه الانسان فی وجوده و حیاته فی ساعه واحده فضلا عن مدّه العمر.

ص: ۵۶۵

والتصرف فی ملک الغیر اذا کان فی طلب مرضاته باعتقاد المتصرف لاـ یخاف(شخص متصرف) لاجله(تصرف) العقاب بالضروره.

و امّا عن الدّلیل النقلی: فهو انّ نفی وقوع التعذیب لا ینافی ثبوت استحقاقه المعتبر فی الوجوب العقلی. و من قال:«بامتناع العفو» فانّما قال عن التعذیب المستحق بعد البعثه. بل نقول هذه الآیه تدل علی ثبوت الاحکام العقلیه فانّه لو لا ثبوت الاحکام الّا بالشرع لما کان استحقاق التعذیب الّا بالشرع و اذا لم یکن استحقاق التعذیب ثابتا قبل الشرع لم یکن لنفی التعذیب قبل الشرع معنی اذ لا یعقل التعذیب من غیر استحقاق هذا.

فثبت انّ معرفه اللّه تعالی واجبه عقلا لیشکر علی نعمه و لیندفع ضررُ خوف الجهل به(خدا) .

توقف وجوب معرفت الهی بروجوب نظر ۹۳/۰۳/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توقف وجوب معرفت الهی بروجوب نظر

بحث در این داشتیم که وجوب معرفت الهی شرعی است یا عقلی. تا این جا ثابت شد که وجوب معرفت الهی عقلی است، اما مدعای اصلی این بود که نظر در معرفت الهی وجوب عقلی دارد. برای اثبات این مدعا نیاز به بیان دومقدمه است، یکی وجوب معرفت الهی مطلق است ودیگر آنکه نظرمقدمه ی منحصره معرفت الهی است.

وجوب مطلق معرفت الهی: واجب یا مطلق است ویا مقید، واجب مطلق آن است که وجوبش مقید به چیزی نیست مثل نماز ووجوب معرفت الهی که مقید به چیزی نیست، وواجب مقید وجوبش مقید به چیزی است مثل زکات که باید مورد زکات به حد نصاب برسد.

مقدمه منحصر بودن نظر: روشن است که معرفت الهی کسبی است، نه بدیهی، ومعرفت کسبی جز از طریق نظر بدست نمی آید. بنابر این اگر معرفت الهی واجب است نظر هم که مقدمه ی منحصره ای آن است وجوب دارد.

ص: ۵۶۶

قاعده درواجب مطلق: واجب مطلق باشد مقدمه ی منحصره ای آن وجوبش مثل وجوب خود واجب مطلق است، اگر واجب مطلق وجوبش عقلی است مقدمه ای آن هم وجوبش عقلی است وچنانچه واجب مطلق وجوب شرعی داشته باشد مقدمه اش هم وجوب شرعی دارد.

فان قیل: اولا، معرفت الهی واجب مطلق نیست، بلکه واجب مشروط است؛ چرا که وواجب مطلق آن است که واجب باشد علی کل تقدیر، و معرفت الهی متوقف است برشک یا عدم حصول علم. پس از قاعده ی که درباب واجب مطلق است در مانحن فیه جریان ندارد، ولذا نمی توانیم بگوییم اگر معرفت الهی وجوب عقلی دارد نظرهم وجوبش عقلی است.

ثانیا، نظر مقدمهء منحصر معرفت الهی نیست، چرا که معرفت کسبی ممکن است از طریق الهام، تعلیم و تصفیه باطن بدست آید. پس از وجوب معرفت الهی که کسبی است نمی توانیم نتیجه بگیریم که نظر هم وجوب دارد.

توجه داریم که ان قیل هردومقدمه را مخدوش کرد، تا از آن نتوانیم درقاعد واجب مطلق استفاده ببریم.

قلنا: اولا، معنای واجب مطلق وجوب علی کل تقدیر واحوال نیست، بعبارت دیگر واجب مطلق واجب علی کل تقدیر است، اما کل تقدیر معنایش کل تقادیر واحوال نیست، والا هیچ واجبی مطلق نخواهد بود، چرا که هرواجبی بعد از حصولش دیگر واجب نیست، بلکه معنای کل تقدیر یعنی چه مقدمه وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد. ووجوب معرفت الهی مقید بوجود نظر نیست پس واجب مطلق است.

بعبارت دیگر در واجب مطلق شرط مربوط است به واجب، نه وجوب، وجوب است چه شرط باشد چه نباشد.

ص: ۵۶۷

ثانیا، درهرسه امری که شما بیان کردید، نظردخیل است؛ الهام وقتی معتبر است که از جانب الهی باشد وآن وقتی است که مطابق با شریعت باشد، ومطابقت شریعت از طریق نظر فهمیده می شود. هم چنین تصفیه ی باطن وقتی معتبر ومفید علم است که از نظر کمک بگیریم برای درک صحت کشف وشهودات که حاصل ریاضت وتصفیه ی باطن است.

تعلیم چنانچه ملاحده گفتند مؤید نظر است، نه مستقل از نظر، مثل ابصار که با نورخورشید مثلا، صورت می گیرد، نظر هم با تأیید معلم مفید علم است.

متن: و هذا(وجوب معرفت) وجوب مطلق کوجوب الصّلاه لا وجوب مقیّد کوجوب الزکاه و ذلک(وجوب معرفت مطلق است) ظاهر.

و هی ــ اعنی المعرفه ــ لاـ یحصل الّا بالنظر لکونها کسبیّه غیر ضروریّه لامحه و ما لا یحصل الواجب المطلق الّا به ــ و یقال له مقدّمه الواجب المطلق ــ فهو(مالایحصل...) واجب أیضا کوجوبه(واجب مطلق) إن عقلا فعقلا و إن شرعا فشرعا(اگر واجب مطلق عقلی است مقدمه اش هم واجب عقلی است وچنانچه واجب مطلق شرعی است مقدمه اش هم واجب شرعی است).

فان قیل: لا نسلم انّ وجوب المعرفه وجوب مطلق فان معناه الوجوب علی کلّ تقدیر و(حالیه) وجوب المعرفه مقیّد بحال الشک او بحال عدم المعرفه، للقطع بانّه لا وجوب حال حصول المعرفه لامتناع تحصیل الحاصل.

وأیضا لاـ نسلم انّ النظری لاـ یحصل الّا بالنظر بل قد یحصل بالالهام علی ما یراه البراهمه او بالتعلیم علی ما یراه الملاحده او بتصفیه الباطن علی ما یراه المتصوّفه.

ص: ۵۶۸

قلنـا: الجواب عن الاول: انّه ليس معنى الوجوب (قيـد وجوب:) على كـلّ تقـدير (خبرليس:)عموم التقـاديرو الاحوال(چه تقـدير وحال که مقدمه باشد چه تقدير وحال که مقدمه نباشد) والّا(اگرمعنای واجب مطلق واجب على كل تقديرو... بود) لماكان شی ء من الواجبات واجبا مطلقا، اذ لا يجب على تقـدير الإتيان به(واجب)، بل معناه الوجوب على تقـدير وجود المقـدّمه و عـدمها و وجوب المعرفه ليس مقيّـدا بـالنظر ــ بمعنى انّه لو نظر وجبت المعرفه و الّا فلا(كه اگر نظر نبود معرفت واجب نباشـد) ــ فيكون مطلقا بالمعنى المراد.

و عن الثـانی: ان كلّ ذلک(الهام، تعليم، تصـفيه) يحتاج الى معونه النظر، فانّ الالهام على تقـدير ثبوته لا يأمن صاحبه انّه من اللّه فيكون حقّا او من غيره فيكون باطلا الّا بعد النظر و ان لم يقدر على تقريره و تحريره(نظر).

و كـذا الحال فی التصـفيه الا ترى انّ رياضه المبطلين من اليهود و النصارى تؤديهم الى عقائـد باطله؟ فلا بد من الاسـتعانه بالنظر بـل التحقيق انّ التصـفيه ان انفكت عن النظر لم يحصـل منهـا علم اصـلا. و امّا القائل بالتعليم فهو لا ينكر النظر بل يقول هو(نظر) وحـده لاـ يفيـد المعرفه بـل يحتـاج فی افادتهـا الى قول معلّم و يشـبه النظر بالبصـيره (متعلق يشـبه:) بـالنظر بالبصـر و قول المعلم بالشمس فكما انّه لا يتم الابصار الّا بهما (نظر وشمس) كلّ لا تحصل المعرفه الّا بمجموعهما(نظرومعلم).

مقدمه منحصر بودن نظر نسبت معرفت ۹۳/۰۳/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه منحصر بودن نظر نسبت معرفت

گفتيم که معرفت الهی واجب عقلی است ونظر مقدمه ی منحصر معرفت الهی است پس وجوب نظر عقلی است.

ص: ۵۶۹

اشكال: نظر مقدمه ی منحصر معرفت نيست، ازالهام، تصفيه ی باطن وتعليم هم معرفت حاصل می شود.

جواب اول(لاهيجی): چنانكه بيان شد لهام، تصفيه ی باطن وتعليم بی نياز از نظر نيستند.

جواب دوم: قبول داريم كه معرفت راههای مختلف دارد، اما الهام از جانب الهی و در اختيار ما نيست هم چنين تعليم كار معلم است واز اختيار ما خارج. تصـفيه ی باطن هرچنـد مقـدور است ولی احتياج به مجاهـدات شاقه وخطرات زياد دارد، وبرای نوع مردم بسـيار سـخت است بگونه كـانه مقـدور نمی باشـد. پس از راههای چهار گانه فقط نظر مقـدور ما است ومقـدمهء معرفت منحصر به نظر است.

جواب سوم: انسانها چند دسته اند؛ برای برخی انسانها الهام مقدور است، سختی های رياضت شاقه و... آنرا می توانند وبه معلم هم می توانـد دست رسـی پيـدا كنـد، اين گروه انـدک می تواند از اين طرق معرفت پيدا كنند ولی اكثر مردم جز از طريق نظر نمی تواند معرفت بدست آورند. برای جمهور مردم نظر مقدمه ی منحصر معرفت است.

اشکال برقاعده درباب واجب مطلق(فان قیل):

اینکه گفتید معرفت واجب مطلق است ومقدمه ی منحصر واجب مطلق هم واجب است بنحو وجوب واجب مطلق، حرف صحیحی نیست؛ چرا که می شود ایجاب چیزی بدون توجه به مقدمه ی اش وبلکه با تصریح به عدم وجوب مقدمه آن صورت گرفته باشد، بدون اینکه هیچ محالی لازم بیاید. پس می شود چیزی واجب مطلق باشد بدون اینکه مقدمه اش واجب باشد، چه رسد که وجوبش بنحو وجوب واجب مطلق باشد.

ص: ۵۷۰

بعبارت دیگر انجام ذی المقـدمه مسـتلزم انجام مقـدمه است، نه اینکه وجوب ذی المقـدمه مسـتلزم وجوب مقدمه باشد، بهمین جهت می شود ایجاب ذی المقدمه بدون توجه به مقدمه وبلکه با تصـریح به عدم وجوب مقدمه صورت گیرد، بدون لزوم هیچ تالی فاسد.

لایقال: شما گفتید که می شود شی را واجب کرد بدون وجوب مقدمه ی آن، لازمه ی این حرف آن است که می شود شی را موجود کرد بدون وجود مقدمه ی اش؛ یعنی مسـتلزم امکان وجود شـی است بدون وجود مقدمه اش. ووجود شی بدون مقدمه اش محال ذاتی است. پس وجوب شی بدون وجوب مقدمه اش مستلزم امکان محال ذاتی است.

بعبارت دیگر اگر شـی واجب باشد بدون وجوب مقدمه اش لازم می آید امکان وجود شی بدون وجود مقدمه اش. وجود شی بـدون وجود مقـدمه اش ممتنع ذاتی است. پس اگر شـی واجب بـدون وجوب مقـدمه اش لازم می آیـد امکان ممتنع ذاتی که محال است.

بیان ملازمه: اگر ذی المقـدمه واجب باشـد بـدون وجوب مقـدمه اش، جایز است ترک مقـدمه درحالیکه وجوب ذی المقـدمه باقی است یا عقلا ویا شـرعا؛ چرا که ذی المقدمه واجب مطلق است وواجب مطلق واجب است چه مقدمه اش موجود باشد چه معـدوم. واگر وجوب ذی المقـدمه باقی باشـد بـدون وجود مقـدمه لازم است که ذی المقدمه ممکن باشد بدون وجود مقدمه، والا لازم می آید تکلیف به محال، که صحیح نیست.

لانانقول: اینکه مقدمه واجب نیست نه عقلا ونه شـرعا؛ یعنی نه خطاب شـرعی مسـتقل به آن تعلق گرفته است ونه حکم مستقل عقلی، لاـزم نیست که ترک مقـدمه جـایز باشـد عقلاـ یـا شـرعا؛ چرا که مقـدمه لازمه واجب مطلق است، به این معنا که وجود واجب مطلق متوقف است بر مقدمه، وعقل اجازه نمی دهد که مقدمه واجب مطلق ترک شود.

ص: ۵۷۱

قلنا: لاهیجی هرچند بطور مستقیم به فان قیل، لایقال ولانا نقول نمی پردازد، ولی مساله را بنحوی بیان می کند که فان قیل، لایقال ولانانقول بطلانش روشن شود.

مقدمه دو قسم است:

۱. مقدمه ی که سبب است برای ذی المقدمه، در این صورت وقتی که شارع ما را تلکیف به ذی المقدمه می کند درواقع ما را ملکف به مقدمه کرده است، مثل اینکه اگر بگویی فلانی را بکش معنایش این است که به اوچاقو بزن ویا به اوشلیک کن. پس تکلیف که به ذی المقدمه تعلق گرفته، درواقق به مقدمه تعلق گرفته است.

۲. مقدمه ی که شرط است، مثل صلاه که شرط آن طهارت است، که می شود بدون طهارت نماز بخوانیم ولی صحیح نیست. درچنین مقدماتی تلکیف به ذی المقدمه تلکیف به مقدمه نیست.

ونظرنسبت به معرفت الهی از قبیل مقدمات اول که تکلیف به ذی المقدمه تکلیف به مقدمه است. پس هرچند معرفت الهی واجب مطلق است، ولی واجب مطلقی است که مقدمه اش سبب منحرصه ی وجود آن است وتلکیف عقلی به معرفت تکلیف عقلی به نظر است . نه واجب مطلقی که مقدمه شرط وجود آن است، نه سبب وجود آن.

بعبارت دیگر واجب مطلق بلحاظ وابستگی اش به مقدمه دوقسم است؛ یکی واجب مطلقی که مقدمه اش سبب وجود آن است مثل معرفت الهی که نظر سبب وجود آن است وتکلیف عقلی به معرفت تلکیف عقلی به نظر است، ودیگری واجب مطلقی که مقدمه اش شرط وجود آن است مثل صلاه وحج.

ص: ۵۷۲

متن: و قـد اجیب عن الثانی أیضا(علاوه برجواب ما): (١) بانّ المراد انّه لا مقـدور لنا من طرق (از میان طرق معرفت) المعرفه الّا بالنظر(النظر ظ) فان التعلیم و الالهام من فعل الغیر فلیس بمقـدور لنا و امّا التصـفیه فیفتقر الی مجاهـدات شاقه و مخاطرات کثیره فلمّا یفی بها(مجاهدات ومخاطرات) المزاج فهی(تصفیه) فی حکم ما لا یکون مقدورا.

(٢) اوبـان نخص وجوب النظر فی المعرفه بمن لا ـ طریق له إلیهـا(معرفت) الّـا النظر بـان لا ـ یکون متمکنـا الّـا منه(نظر) کجمهور النـاس(که فقـط می تواننـد ازطریق قیـاس معرفت کسب کننـد) و من عرف اللّه بغیره (نظر) من الطرق النـادره الـتی توصـل الی معرفته(الله) لم یجب النظر علیه. هذا.

فان قیل: لا نسـلم انّ مقـدمه الواجب المطلق یلزم ان تکون واجبه لجواز ایجاب الشـی ء مع الـذهول عن مقدمته بل مع التصـریح بعدم وجوبها(مقدمه) و لا اسـتحاله فیه(واجب نبودن مقدمه) فانّ المسـتحیل وجود الشـی ء بدون وجود المقدمه لا وجوبه(شـی) بدون وجوبها(مقدمه) فانّ عدم وجوبها(مقدمه) لا یستلزم عدمها(مقدمه) کما انّ وجوبها(مقدمه) لا یستلزم وجودها(مقدمه).

لا یقال: یلزم من وجوبه(شی) بدون وجوبها(مقدمه) امکان وجوده(شی) بدون وجودها(مقدمه) الّذی(صفت وجوده) هو المحال لـذاته، فیلزم امکان الممتنع لـذاته و هو(امکان ممتنع لذاته) محال و ذلک لانّه لو کان(ذی المقدمه) واجبا بدون وجوبها(مقدمه) لجاز ترکها(مقـدمه) مع بقاء التکلیف عقلا او شـرعا بالاصل لکونه(ذی المقـدمه) واجبا مطلقا، ای علی تقـدیر وجود المقـدمه و عـدمها. فاذا کان التکلیف بالاصل باقیا مع عـدم المقـدمه یجب ان یکون وجود الاصل ممکنا مع عـدم المقـدمه و الّا(اگر وجود اصل با عدم مقدمه ممکن نباشد، بلکه محال باشد) یلزم التکلیف بالمحال.

لانّا نقول: عدم جواز ترک الشی ء(مقدمه) عقلاـ او شرعا قد یکون لکونه(شی) لازما للواجب فیکون واجبا بمعنی انّه لا بد منه(شی) لا بمعنی تعلق خطاب الشّرع او حکم العقل به(متعلق تعلق/ شی) علی حده علی ما هو المتنازع فیه.

قلنا: (۱) اذا کانت المقدّمه سببا للواجب ممتنعا تخلّفها عنه و لیس فی وسع العبد تحصیله(واجب) الّا بمباشره سببه،کان ایجابه ایجابا للمقدمه فی الحقیقه لکون القدره متعلّقه بها(مقدمه)، لان القدره علی المسبّب باعتبار القدره علی السّبب لا باعتبار ذاته فالخطاب و الحکم و ان تعلّق فی الظاهر بالمسبّب لکن یجب صرفه بالتأویل الی السبب اذ لا تکلیف الّا بالمقدور من حیث هو مقدور فاذا کلّف بالمسبب کان ذلک تکلیفا بایجاد سببه کمن یؤمر بالقتل فانّه امر له بمقدوره الّذی هو السّبب الموجب للازهاق و هو ضرب السّیف قطعا.

(۲) بخلاف ما اذا کانت المقدمه شرطا للواجب غیر مستلزم ایاه کالطهاره للصّلاه و المشی للحج فان الواجب هاهنا ممّا یتعلّق به القدره بحسب ذاته فلا یلزم ان یکون ایجابه ایجابا لمقدّمته.

و النظر بالنظر(بالقیاس) الی المعرفه من قبیل القسم الاوّل(یعنی نظرسبب است برای معرفت) فکان ایجاب المعرفه فی الحقیقه ایجابا للنظر و هو المطلوب.

و تلخیص هذا الوجه(وجه اول): انّ معرفه اللّه واجبه عقلاـ و هی لاـ تحصل الّا بالنظر و ما لا یحصل الواجب الّا به فهو واجب فالنظر فی معرفه اللّه تعالی واجب عقلا و هو المطلوب.

و الی هذا الوجه اشار المصنف بقوله و ما یتوقف علیه العقلیان

دلیل دوم وجوب عقلی نظر فی معرفت اله ۹۳/۰۳/۲۵

ص: ۵۷۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم وجوب عقلی نظرفی معرفت اله

دلیل دوم معتزله (بروجوب عقلی نظر درمعرفت اله):

این دلیل را خواجه بنحوی تقریر کرده است وخود معتزله بصورت دیگر، قوشجی فکرکرده است که تقریر خواجه همان تقریر معتزله است ولذا بر خواجه اشکال کرده است، درحالیکه تقریر خواجه با معتزله فرق دارد.

تقریر خواجه: نظر فی معرفت اله واجب است یا عقلا ـ ویا شرعا، چرا که هرحکمی یا از طریق عقل ثابت می شود ویا از طریق شرع، لکن اگر وجوب نظر فی معرفت اله شرعی باشد از وجودش عدمش لازم می آید. پس باید وجوب نظرفی معرفت اله عقلی باشد.

این بیان خواجه یک قیاس استثنایی است، ومقدم آن قضیه ی منفصله ی مانعه الخلو، که با رفع یکی از طرفین طرف دیگری اثبات می شود.

در این استدلال باید مقدم وتالی اثبات شود، ولاهیج که کلام خواجه را تقریر کرده، هردو را اثبات کرده است.

اثبات مقدم : معرفت الهی کسبی است، نه بدیهی، ومعرفت کسبی از طریق نظر وفکر بدست می آید، و نظر وفکر درباره معرفت الهی اگر واجب باشد، که این گونه است به اجماع متکلمین، یا عقلی است یا شرعی، شق سومی ندارد؛ چرا که حکم اگر عقلی باشد وجوب عقلی است واگر شرعی باشد وجوب شرعی است، وطبق مبنای مشاء حکم یا مال عقل است ویا مال شرع، واحساس، خیال وقلب که شهود والهام مربوط به آن است حکم نمی ندارد، بلکه فقط می یابد وآنچه که حکم می کند عقل است.

بیان تالی: اگر بگوییم وجوب نظر شرعی است کسی به آن ملتزم است که شرع را پذیرفته باشد وپذیرفتن شریعت مبتنی برنظر است؛ چرا که حقانیت شرع امر بدیهی نیست. ونظر درشریعت متوقف است بر وجوب نظر در شریعت ووجوب نظر در شریعت وقتی است که نظر درمعرفت الهی واجب باشد. پس وجوب نظر متوقف است بر وجوب نظر واین دور است وباطل؛ یعنی اگر وجوب نظر شرعی باشد لازم می آید که وجوب نظر شرعی نباشد. پس باتوجه به قاعده استنتاج در قضایای منفصله ی مانعه الخلو باید وجوب نظر عقلی باشد.

ص: ۵۷۵

تقریرمعتزله: اگر وجوب نظر درمعرفت الهی شرعی باشد لازم می آید عجز انبیاء از اثبات شریعت؛ چرا که اگر انبیاء ادعا کنند که وجوب نظر درباره ی معرفت الهی شرعی است مردم می توانند بگویند که شریعت تو پیش ما ثابت نیست وما نمی توانیم وجوب شرعی را بپذیریم وانبیاء عاجز می شوند ونمی توانند چیزی بگوید. پس وجوب شرعی مستلزم نفی وجوب شرعی است. وبا نفی وجوب شرعی وجوب عقلی اثبات می شود.

لایقال: می شود انسان قیاس فطری تشکیل دهـد که نتیجه ی آن وجوب نظر باشد وچون انبیاء به مقدمات فطری توجه می دهد پس این وجوب نظر شرعی است. بعبارت دیگر چون نبی باعث شده که چنین قیاسی تشکیل شود، وجوب نظر شرعی است.

لانـا نقول: ممکن است چنین راهی باشـد، ولی لازم نیست که ملکف به حرف نـبی گوش دهـد؛ چرا که وجوب تبعیت از نبی ثابت نشده است.

متن: الوجه الثانی: تقریره انّ النظر فی معرفه اللّه تعالی واجب اتفاقا بالعقل(نزد معتزله) او بالشـرع(نزد اشاعره)، اذ لا ثالث یصلح مناطا للاحکام لکن الثانی ــ اعنی: ثبوت الوجوب بالشـرع ــ یسـتلزم انتفاؤه، لانّه لو کان وجوبه بالشرع لتوقف علی العلم بثبوت الشرع و العلم بثبوت الشرع لکونه نظریا یتوقف علی وجوب النظر(نظرفی الشریعه)، اذ لو لا وجوب النظر لکان للمکلف ان یمتنع عن النظر فلا یثبت عنـده الشـرع(جمله معترضه)، و هذا النظر(نظرفی الشـریعت) هو من جمله النظر فی المعرفه (نظرفی معرفه الله) لامحه فیلزم توقف وجوب النظر علی وجوب النظر و هو دور و اثبات للشی ء بثبوت نفسه و ما یتوقف ثبوته علی ثبوت نفسه فهو غیر ثـابت بالضـروره فلو کان ثبوت وجوب النظر بالشـرع لکان غیر ثابت بل کان منفیّا فتعیّن الثانی ــ اعنی: ثبوت وجوبه بالعقل ــ و هو المطلوب.

ص: ۵۷۶

و الی هذا الوجه اشار بقوله: « وانتفاء ضدّ المطلوب(وجوب عقلی) علی تقدیر ثبوته(ضد مطلوب: ثبوت شرعی)» ای (تفسیرقول خواجه) و لانتفاء الوجوب الشرعی علی تقدیر ثبوت الوجوب الشرعی. و عبّر عنه(وجوب شرعی) بضدّ المطلوب لکونه ضدّاً(۱)للوجوب العقلی الّذی هو المطلوب.

و قوله: «کان التکلیف به » ای بالنظر عقلیّا معلّل بهما(وجه اول وجه دوم).

و اعلم: انّ هذا الدلیل من المعتزله مذکور فی کتب القوم بوجه اخر. تقریره: انّه لو لم یجب النظر الّا بالشرع لزم افحام(۲)الأنبیاء و عجزهم عن اثبات بنوّتهم، اذ یقول المکلّف لا- یلزمنی النظر ما لم یجب النظر علیّ و لا- یجب النظر علیّ ما لم یثبت الشرع عندی اذ لا وجوب الا بالشرع و لا یثبت الشرع عندی ما لم انظر و لی ان لا انظر الی(حتی) ان یلزمنی النظر.

لا- یقال: قد یکون وجوب النظر فطریّ القیاس(قیاس که از مقدمات فطری تشکیل می شود) فیضع له(مکلف) النّبی مقدمات ینساق إلیها(مقدمات) ذهنه بلا تکلف و یفیده العلم بذلک(وجوب نظر) ضروره (بداهتا).

لانّا نقول: لو سلّم صحّه ذلک(وجوب نظر) فللمکلّف ان لا یصغی(گوش ندهد) إلیه(نبی) و لا یأثم بترکه(اصغا) اذ لا وجوب اصلا.

فرق بین تقریرخواجه وتقریرمعتزله از وجه دوم ۹۳/۰۳/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:فرق بین تقریرخواجه وتقریرمعتزله از وجه دوم

دلیل دوم که برای عقلی بودن وجوب نظر در معرفت اله بیان شد، دوتا تقریر دارد یکی تقریری که خواجه بیان کرد ودیگری تقریری است که معتزله بیان کرد.

ص: ۵۷۷

۱- (۱) شرع وعقل ضد هم نیستند، ولی وجوب شرعی ووجوب عقلی بنظردوتا خصم ضد اند.
۲- (۲) بمعنای دلیل آوردن برای قطع دلیل خصم و یا بمعنای کسی را از پاسخ گفتن به سخنی عاجز کردن. .

فرق دوتا تقریر: خواجه از افحام نبی حرفی نزد، بلکه گفت اگر وجوب نظر شرعی باشد لام می آید نفی وجوب شرعی، البته لازمه نفی وجوب شرعی افحام نبی است. ولی با تقریر معتزله چنانچه وجوب شرعی باشد لازم می آید افحام نبی ولازمه ی افحام نبی نفی وجوب شرعی است. پس دربیان خواجه نفی وجوب شرعی بدون واسطه بروجوب شرعی مترتب است واز نفی وجوب شرعی افحام نبی لازم می آید، اما در بیان معتزله وجوب شرعی مستلزم افحام نبی است وافحام نبی نفی وجوب شرعی را در پی دارد.

بعبارت دیگر نبابر تقریر خواجه واز جود وجوب شرعی عدمش لازم می آید ولی با تقریر معتزله از وجود وجوب شرعی افحام لازم می آید که عدم ثبوت شرعی را به دنبال دارد.

شارح قوشجی: قوشجی بین دوتا تقریر فرق نگذاشته وکلام خواجه را به همان نحو که معتزله بیان کرد تقریر کرده است. وآن وقت برخواجه اشکال کرده که وجوب شرعی مستلزم عدم وجوب شرعی نیست، بلکه وجود وجوب شرعی مستلزم افحام است و افحام عدم ثبوت شرعی را به دنبال دارد.

بعبارت دیگر خواجه به افحام نبی اشاره نکرد، بلکه گفت ثبوت وجوب شرعی مستلزم نفی وجوب شرعی است. وقوشجی اشکال کرده است که ثبوت شرعی مستلزم افحام است.

متن: والفرق بین هذا التقریر(تقریرمعتزله برای وجه دوم) و التقریر الاوّل(تقریرخواجه برای وجه دوم) انّ اللازم علی هذا التقریر بالذات(قید لازم)، فهو افحام الأنبیاء لاانتفاء الثبوت(ثبوت وجوب) الشرعی، و ان کان یلزم من افحامهم انتفاء الثبوت الشرعی أیضا(علاوه بر افحام انبیاءا). وعلی التقریر الاوّل، هو(لازم بالذات) انتفاء الثبوت(ثبوت وجوب) الشرعی، و ان کان یلزم منه افحام الأنبیاء أیضا(علاوه بر انتفا ثبوت شرعی).

ص: ۵۷۸

فالثبوت الشرعی علی تقریر المصنف من الامور التی یلزم من فرض وجودها(امور:ثبوت شرعی) عدمها(امور: ثبوت شرعی)، وعلی تقریر المعتزله من الامور التی یلزم عدمها(امور) لاستلزامها امرا محالا(افحام نبی) و فرق ما بین اللازمین(لازم که خواجه گفت ولازم که معتزله گفت).

و الشارح القوشجی لم یفرق بین التقریرین فقرّر کلام المصنف بتقریر المعتزله ثم اعترض علیه بانّ انتفاؤه ای انتفاء الثبوت الشّرعی مسلّم لاستلزامه المحال _ اعنی: افحام الأنبیاء _ و امّا انتفاؤه(ثبوت شرعی) علی تقدیر ثبوته(وجوب شرعی) فذلك غیر لازم (بلکه افحام نبی لازم می آید وبه دنبال آن انتفا ثبوت شرعی) انتهی .

اشکال بر دلیل دوم وجوب عقلی نظر درمعرفت الهی ۹۳/۰۳/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:اشکال بر دلیل دوم وجوب عقلی نظر درمعرفت الهی

دلیل دوم: دلیل دومی که برای اثبات عقلی بودن نظر فی معرفت اله بیان شد این بود که اگر وجوب نظر شرعی باشد لازم می آید از وجودش عدمش؛ چرا که مبتلا به دور است ودور باطل است. پس باید وجوب نظر عقلی باشد.

بیان دور: جوب شرعی نظر متوقف است بر قبول شرع وقبول شرع متوقف است برنظر؛ چرا که حقانیت شرع امر بدیهی نیست. ونظر درشریعت بگفته اشاعره متوقف است بر وجوب نظر در شریعت ووجوب نظر در شریعت وقتی است که نظر درمعرفت الهی واجب باشد. پس وجوب نظر درمعرفت الهی متوقف است بر وجوب نظر درمعرفت الهی واین دور است وباطل.

اشکال دلیل دوم:

الف) اشکال نقضی: تالی فاسد دور مشترك الورد است، همان طور که از وجوب شرعی نظر لازم می آید عدم وجوبش بخاطر دور، از وجوب عقلی نظر هم لازم می آید عدم وجوب عقلی آن بخاطر دور.

ص: ۵۷۹

بیان دور: وجوب عقلی نظر درمعرفت الهی متوقف است برنظر؛ چرا که وجوب نظر امر بدیهی نیست. پس باید این نظر دوم را هم عقل واجب کند؛ یعنی وجوب عقلی نظر متوقف است بروجوب عقلی نظر.

بعبارت دیگر وجوب عقلی نظر بواسطه ی نظر ثابت می شود، واین نظر که واسطه می شود برای وجوب نظر باید خودش واجب شود، وزمانی واجب می شود که انسان نظر کند، ولی انسان می تواند نظر نکند تا وقتی که بر او واجب نشده است، وواجب هم نمی شود تا وقتی که نظر نکند. پس وجوب نظر متوقف است بر نظر ونظر متوقف است بروجوب نظر، واین دور است وباطل.

ب) ایراد حلّی: چه نظر واجب عقلی باشد چه واجب شرعی مکلف نمی تواند امتناع کند از نظر؛ چرا که مکلف نمی داند نظر

واجب است یا نیست، ونمی تواند امتناع کند از چیزی که نمی داند واجب است یا نیست، امتناع از نظر وقتی جایز است که نظر بر مکلف واجب نباشد، اما نظر درنفس الامر واجب است، چه مکلف نظر کند چه نظر نکند وچه بداند یا نداند.

باتوجه به این ایراد همان طور که اشکال دوری از وجوب شرعی نظر دفع می شود، از وجوب عقلی نظر هم دفع می کند. چرا که در ایراد نقضی گفته شد که اگر وجوب نظر عقلی هم باشد دور لازم می اید، وطبق این ایراد مکلف حق ندارد از نظر امتناع کند، ووقتی که نظر کند وجوب نظر ثابت می شو. پس وجوب نظر متوقف است بر نظر ولی نظر متوقف نیست بر وجوب نظر تا دور لازم بیاید.

ص: ۵۸۰

ان قلت: اگر مکلف نداند که نظر بر او واجب است یا نه، ودر عین حال نظر بر او واجب باشد تکلیف غافل است وقبیح.

قلت: غافل کسی است که هیچ توجه به تکلیف ندارد، اما این شخص فهمیده که تکلیفی هست، پیامبران امده وخبر داده اند که انسان مکلف است، انهای که در زما پیامبران بوده مخاطب تکلیف اند حقیقتا وآنهای که در زمان پیامبران نبوده مخاطب تکلیف اند حکما. پس هیچ انسانی غافل مطلق نیست، که تکلیف غافل لازم بیاید وقبیح باشد.

جواب از نقض: دور درصورتی لازم می آید که وجوب عقلی نظر را با وجوب عقلی نظر اثبات کنیم، اما وجوب عقلی نظر متوقف است بر دفع ضرر خوف که وجوبش بدیهی است یعنی انسان فطرتش بگونه ای است که دفع ضرر را ترک نمی کند، بلکه برخود واجب می داند که ضرر را دفع کند. پس وجوب عقلی نظر متوقف است بر وجوب دفع خوف ضرر ولی دفع خوف ضرر متوقف بر وجوب عقلی نظر نیست که دور لاز می بیاید.

متن : فان قیل علی الوجه الثانی: انّه(تالی فاسد) مشترک الالزام(یعنی همان طورکه قائلین به وجوب شرعی را الزام می کند که دست از وجوب شرعی بردارد، قائلین به وجوب عقلی را هم الزام می کند که دست از وجوب عقلی بردارد) اذ لو وجب النظر بالعقل فبنا النظر اذ لیس(وجوب نظر) ضروریا، بل محتاج الی الاستدلال فی غایه الدقه کما مر. فیقول المکلف: لا انظر ما لم یجب علیّ و لا یجب علی ما لم انظر.

ص: ۵۸۱

والحل: انه ليس للمكلّف الامتناع عن النظر ما(مادام) لم يعلم وجوبه(نظر) بل له(مكلف) الامتناع منه(نظر) ما لم يجب عليه، لكن وجوبه(نظر) ثابت فى نفس الامر، نظرا و لم ينظر علم او لم يعلم. و ليس ذلك(وجوب نظر مادام كه مكلف نمى داند وجوب نظر را) من تكليف الغافل فان الغافل الّذى لا يجوز تكليفه اتفاقا(اجماعا) من لم يفهم الخطاب او لم يسمعه و هذا(شخص) قد خوطب بالتكليف حقيقه او حكما(يعنى يا مستقيما گفته بر تو واجب است ويا گفته انسان مكلف است واو جزء انسان است، هرچند وقتى خطاب نبوده است)، فاندفع الاشكال من المعتزله أيضا(همان طور كه از اشاعره دفع شد).

اقول: الجواب: امّا عن النقض فهو انّه انما كان للمكلّف، على قاعده الوجوب العقلى(عقلى نظر)، الامتناع عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شى ء بلا نظر أيضا اصلا، لكن دفع ضرر الخوف(ضرركه ناشى از خوف است) واجبٌ عليه بشهاده العقول من غير نظر بل بحسب الفطره، فان الانسان مفطور(مخلوق) على عدم تجويز ترك ذلك الدفع(دفع ضرر) من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستتبع تركه(نظر) لضرر الخوف .

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹